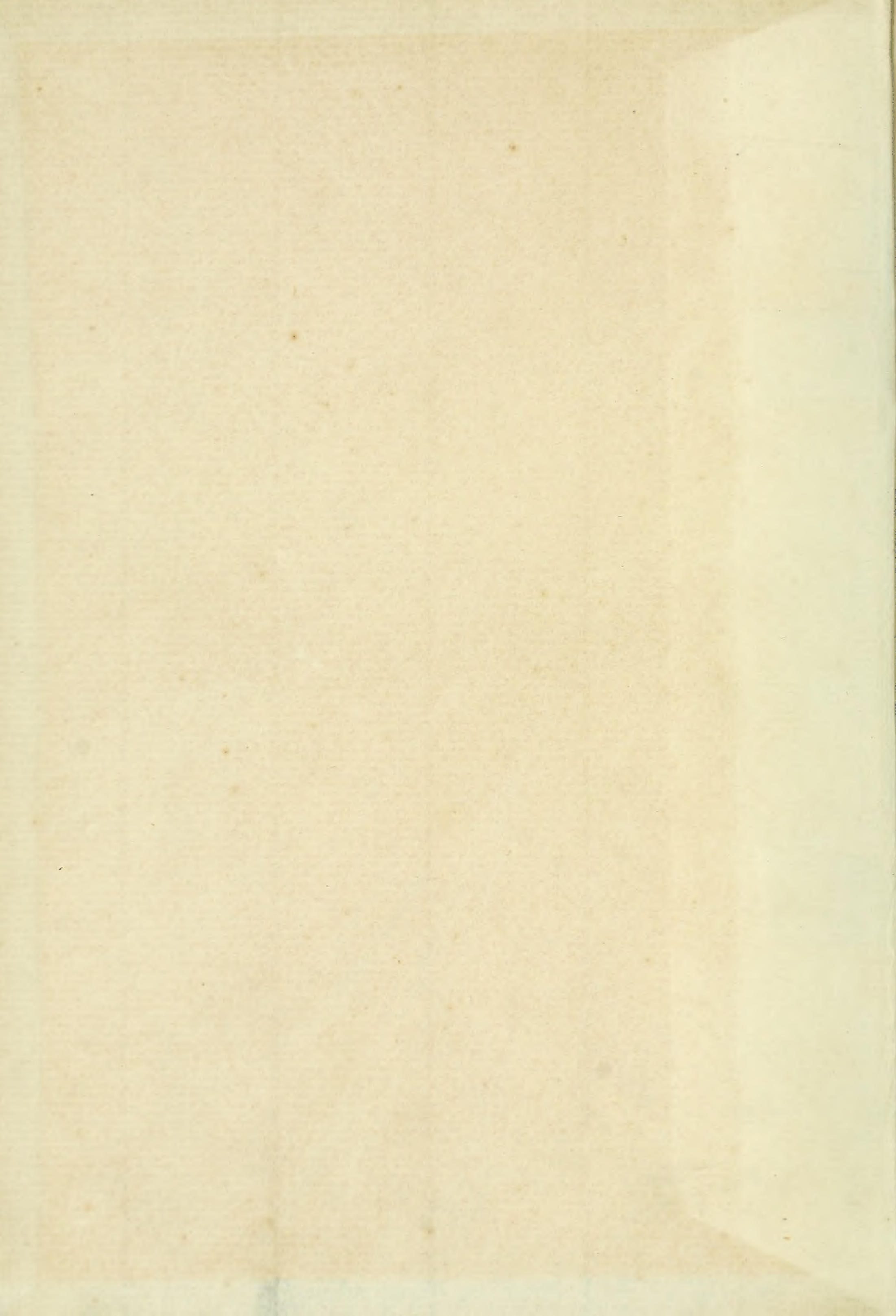

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01858210 6



T. V. Kennedy, C. S. B.,







Münsterische Beiträge zur Theologie
herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. F. Diekamp und Univ.-Prof. Dr. R. Stapper.
Heft 3.

Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura.

Eine systematische Darstellung und historische Würdigung.

I. Teil
Die wissenschaftliche Trinitätslehre.

Von
Dr. Albert Stohr.



Münster i. W. 1923.
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

Imprimatur.
Monasterii, die 5. Augusti 1923.
Dr. Hasenkamp,
No. 5065 Vic. Eppi. Gnlis.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Meinen teuren Eltern

in herzlicher Kindesliebe.

Vorwort.

Vorliegende Arbeit, die aus einer Anregung des befreundeten Professors Dr. Guardini herauswuchs, hat im Frühjahr 1921 der hohen theologischen Fakultät zu Freiburg i. B. zum Zwecke der Promotion vorgelegen. Sie erfreute sich besonders des liebevollen Interesses und der freundlichen Förderung der beiden Freiburger Dogmatiker, Prof. Dr. E. Krebs und Prof. Dr. J. Bilz. Da sie fast ganz fertiggestellt werden mußte inmitten der Seelsorgearbeiten, war weitgehendes Entgegenkommen der Bibliotheken nötig. Ich habe es reichlich gefunden von seiten der Universitätsbibliothek zu Heidelberg und der Seminarbibliotheken zu Mainz und Fulda. Durch Vermittlung des Stadtarchivs zu Friedberg i. H. (Prof. Ferd. Dreher) konnte ich die Hs Clm 6985 der Summe Präpositins aus der Staatsbibliothek in München benutzen.

Der nunmehr glücklich vollendete Druck wurde ermöglicht durch hochherzige Opferbereitschaft des Verlags und reiche Mithilfe des valutastarken Auslandes, die mir z. T. durch den hochwürdigsten Bischof von Mainz, Dr. Ludwig Maria Hugo, vermittelt, z. T. durch meine lieben Freunde von der Anima in Rom erschlossen wurde. Die mühevolle Lesung der Druckbogen besorgten mit mir die HH. Professoren Dr. Diekamp und Dr. Stapper-Münster i. W., denen ich auch für die Aufnahme der Arbeit in ihre „Beiträge zur Theologie“ verpflichtet bin.

All diesen freundlichen Förderern und Helfern gilt mein allerherzlichster Dank.

Der Kleindruck ließ sich bei den historischen Teilen leider nicht mehr ganz verwenden, weil einige Stücke schon in den Franziskanischen Studien erschienen waren.

Oberhilbersheim (Rheinhessen), am Feste Peter und Paul 1923.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Literaturverzeichnis.

Alexandri de Ales Summa theologica. Venetiis 1576.

Beati Alberti Magni Commentarius in I. librum Sententiarum und Summa theologica. Der Lyoner Ausgabe von Jammy Band XIV und XVII.

S. Anselmi opera omnia. Migne Patr. Lat. Voll. 158/9.

S. Athanasii opera. Migne Patr. Graeca 25—28.

Athanasius, des hl., Ausgewählte Schriften I. Ausgewählte Werke. Kempten und München 1913.

S. Aurelii Augustini opera omnia. Minge P. Lat. Voll. 32 ss.

J. Bainvel, Saint Anselme de Cantorbéry, Dictionnaire de théologie catholique, ed. A. Vacant et E. Mangenot, Paris 1910 ss. Vol. I col. 1327 ss.

S. Basilii, opera. Migne P. G. 29—32.

Cl. Baeumker, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts. Beiträge zur Geschichte und Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Cl. Baeumker, Gg. v. Hertling und M. Baumgartner. Bd. III, Heft 2, Münster 1908.

—, Das pseudohermetische Buch der 24 Meister. Festgabe Hertling, Freiburg 1913, 17—40.

Chr. F. Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tübingen 1841/2.

L. Baur, Die Lehre vom Naturrecht bei Bonaventura. Festgabe Baeumker. Münster 1913, 217—40.

S. Bernardi opera omnia. Curis D. Joannis Mabillon. Parisiis 1839. 2 Voll. in 4 Tom.

M. Bierbaum, Zur Methodik der Theologie des hl. Bonaventura. „Der Katholik“, herausgegeben von J. Becker und J. Selbst. 1909, 34—52.

Manlii Severini Boetii opera omnia. Migne P. L. 73/4.

J. Bilz, Die Trinitätslehre des hl. Johannes v. Damaskus. Paderborn 1906.

Doctoris Seraphici S. Bonaventurae opera omnia. Tomus I—X. Ad Claras Aquas 1882 ss.

R. Boving, St. Bonaventura und der Grundgedanke der Disputa Raffaels. Franziskanische Studien 1914, 1 ff.

S. Cyrilli Alexandrini opera. Migne P. G. 68—77.

S. Cyrilli Hierosolymitani opera. Migne P. G. 33.

A. Daniels, Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise. Beiträge zur Geschichte usw. Münster 1909, Bd. VIII 1—2.

H. Dausend, St. Gregor v. Nazianz-Stellen in den Werken des hl. Bonaventura. Franziskanische Studien 1916, 151—60.

F. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor v. Nyssa. 1. Teil. Münster 1896.

S. Dionysii Areopagitae opera omnia. P. G. Voll. 3/4.

Des hl. Dionysius Areopagita angebliche Schriften. Aus dem Griechischen übersetzt von Josef Stiglmayr S. J. Bibliothek der Kirchenväter. Kempten und München 1911.

Joannis Duns Scoti opus Oxoniense. Der Pariser Ausgabe von Vives (1893) Bd. 8—10.

F. Ehrle, Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik mit besonderer Berücksichtigung der Schule des hl. Bonaventura. Zeitschr. f. kathol. Theologie 1883, 1—51.

—, Beiträge zur Geschichte der mittelalterl. Scholastik. Archiv f. Literatur- und Kirchengeschichte des MA. 1889, 603—35.

—, John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Zeitschr. für kathol. Theologie 1889, 172—93.

J. A. Endres, Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre. Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1888.

Th. Gangauf, Des hl. Augustinus spekulative Lehre über Gott den Dreieinigen. Augsburg 1865.

J. de Ghellinck S. J., Le mouvement théologique du XII. siècle. Paris 1914.

—, Dialectique et dogme aux X.—XII. siècles. Festgabe Baeumker, Münster 1913, 79—99.

P. Godet, Denys l'Aréopagite (Le Pseudo-). Dictionnaire de théol. cath. Voll. 4 coll. 409 ss.

M. Grabmann, Die theologische und philosophische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus v. Aquasparta. Wien 1906.

—, Die Geschichte der scholastischen Methode. Bd 1 2. Freiburg 1908 ff.

S. Gregorii Nazianzeni opera. Migne P. G. 35—38.

S. Gregorii Nyssenni opera. Migne P. G. 44—46.

G. Grunwald, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter. Beiträge VI 3. Münster 1907.

R. Guardini, Die Erlösungslehre des hl. Bonaventura. Düsseldorf 1921.

Guilelmi Altissiodorensis Summa aurea. Parisiis (1518).

Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4. Aufl. Freiburg 1909—10.

J. Hergenröther, Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem hl. Gregor von Nazianz. Regensburg 1850.

G. v. Hertling, Historische Beiträge z. Philosophie. Herausgeg. von Endres. Kempten und München 1912.

—, Albert der Große. 2. Auflage. Beiträge XIV 5/6. Münster 1914.

Hieronymus de Montefortino, Joannis Duns Scoti Summa theol. ex universis operibus ejus concinnata. Romae 1900. Pars I tom. 2.

W. A. Hollenberg, Studien zu Bonaventura. Berlin 1862.

Hugonis a St. Victore opera omnia. Migne P. L. 176.

I. Jeiler, Die Lehre des hl. Bonaventura in Betreff des Ontologismus. Katholik 1870, 404—20. 583—93. 655—86.

—, Der Ursprung und die Entwicklung der Gotteserkenntnis im Menschen. Katholik 1877, 113—47. 225—69. 337—53.

F. Imle, Franziskanischer Ordensgeist und franziskanische Ordenstheologie. Franziskanische Studien 1919, 81—106.

S. Joannis Damasceni opera. Migne P. G. 94 6.

G. Israel, Die Tugendlehre Bonaventuras. Diss. Erlangen 1914.

Joseph, Philosophische Studien zu Bonaventura. Diss. Berlin 1909.

F. X. Kattum, Die Eucharistielehre des hl. Bonaventura. Freising 1920.

O. Keicher, Zur Lehre der ältesten Franziskanertheologen vom intellectus agens. Festgabe Hertling 173—82.

J. Kilgenstein, Die Gotteslehre des Hugo v. St. Viktor. Würzburg 1897.

O. Kirn, Trinität. Realenzyklopädie f. protest. Theologie und Kirche. 3. Aufl., besorgt von Hauck. Bd. 20, 111—123.

J. Klein, Der Gottesbegriff des Johannes Duns Skotus. Paderborn 1913.

J. Kramp, Des Wilhelm v. Auvergne Magisterium divinale. Gregorianum I (1920), 538—84 II (1921), 42—78. 174—87.

J. Krause, Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhalten zum Thomismus. Paderborn 1888.

E. Krebs, Meister Dietrich, sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft. Beiträge V 5/6. Münster 1906.

—, Der Logos als Weltheiland. Freiburg 1910.

—, Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik, an der Hand der bisher ungedruckten „defensa doctrinae D. Thomae" des Hervaeus Natalis. Beiträge XI 3/4, Münster 1912.

G. Krüger, Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Tübingen 1905.

J. Kuhn, Katholische Dogmatik II. Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit. Tübingen.

L. Lemmens, Der hl. Bonaventura, Kardinal und Kirchenlehrer aus dem Franziskanerorden (1221—74). Kempten und München 1909.

Liebner, Hugo v. St. Viktor u. d. theolog. Richtungen seiner Zeit. Leipzig 1832.

M. Limbourg, Die Prädestinationslehre des hl. Bonaventura. Zeitschrift für kath. Theologie 1892, 581—652.

Petri Lombardi libri Sententiarum quattuor (in der Bonaventura-Ausgabe von Quaracchi).

E. Lutz, Die Psychologie Bonaventuras nach ihren Quellen dargestellt. Beiträge VI 4/5. Münster 1909.

—, Die Aesthetik Bonaventuras. Festgabe Baeumker 195—215.

P. Mandonnet, Siger de Brabant. 2 vol. Louvain 1913.

—, Albert le Grand. Dictionnaire vol. I 666 ss.

G. M. Manser, Johannes v. Rupella. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Bd. 26, 290—324.

P. Minges, De scriptis quibusdam Joannis de Rupella. Archivum Franc. Historicum. 1913, 597 ss.

—, Philosophiegeschichtl. Bemerkungen über die Alex. v. Hales zugeschriebene Summa de virtutibus. Festgabe Baeumker 133 ff.

—, Philosophiegeschichtl. Bemerkungen über Philipp v. Grève. Philos. Jahrbuch 1914, 21 ff.

—, Zur Erkenntnislehre des Franziskaners Joh. v. Rupella. Phil. Jahrb. 1914, 461 ff.

—, Die theologische Summe Wilhelms v. Auxerre und Alexanders v. Hales. Theol. Quartalschrift 1915, 508—29.

—, Das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Alexander v. Hales und Albert dem Großen. Franz. Studien 1915, 208—29.

—, Die psychologische Summe des Johannes v. Rupella und Alexander v. Hales. Franz. Studien 1916, 365—78.

—, Zur Trinitätslehre des Duns Skotus. Franz. Studien 1919, 24 ff.

F. Nager, Die Trinitätslehre des hl. Basilius des Großen. Paderborn 1908.
Nitsch, Bonaventura. Realenzyklopädie f. Prot. Theol. u. Kirche. Bd. III, 282—7.
H. Ostler, Die Psychologie des Hugo v. St. Viktor. Beitr. VI 1. Münster 1906.
F. Palhoriès, Saint Bonaventure, Paris 1913.
A. Palmieri, Esprit Saint. Dictionnaire. V 676—829.
—, Filioque. Dictionnaire V, 2309—2343.
Chr. Pesch, Theologische Zeitfragen II, Freiburg 1901.
E. Portalié, Saint Augustin. Dictionnaire. I 2268—2472.
—, Augustinisme. Dictionnaire. I 2501—61.
Prepositini Summa. Codex Lat. Monacensis 6985.
Raymond, Duns Scot. Dictionnaire. IV 1865—1947.
Th. de Régnon, La sainte Trinité. 4 Bde. Paris 1892—98.
Richard, Fils de Dieu. Dictionnaire. V 2353—2476.
Richardi de St. Victore opera omnia. Migne P. L. 196.
M. I. Scheeben, Handbuch der kathol. Dogmatik. Bd. I. Freiburg 1873.
—, Die Mysterien des Christentums. 1. Aufl. Freiburg 1865.
H. Schell, Das Wirken des Dreieinigen Gottes. Mainz 1885.
Th. Schermann, Die Gottheit des Heiligen Geistes nach der Lehre der griech. Väter. Freiburg 1901.
J. Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit. Freiburg 1882.
J. Schwarz, Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie. I. Heidelberg 1897.
R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1. 2. Aufl. Bd. 3: Die Dogmengesch. des Mittelalters. 2. u. 3. Aufl. Leipzig 1913.
—, Die Theologie des Duns Skotus. Leipzig 1900.
E. de Smeets, Bonaventure, Saint. Dictionnaire. II 962.
P. Stiegele, Der Agennesiebegriff in der griechischen Theologie des 4. Jahrhunderts. Freiburg 1913.
Sancti Thomae Aquinatis doctoris Angelici opera omnia iussu impensaque Leonis Papae XIII, Romae 1882 ss. Der Sentenzenkommentar ist zitiert nach der Pariser Ausgabe von Fretté und Maré bei Vivès. 1872 ss.
J. Tixéront, Histoire des dogmes. I⁴. II³. III². Paris 1906—12.
Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie. 2. Teil: Die mittlere u. scholastische Zeit. 10. Aufl., bes. von M. Baumgartner. Berlin 1915.
A. Vacant, Alexandre de Halès. Dictionnaire. I 746 ss.
Vernet, Hugues de St. Victor. Dictionnaire. VII 240—308.
Fr. Wagner, Der Begriff des Guten und Bösen nach Thomas v. Aquin und Bonaventura. Jahrbuch f. Philos. u. spek. Theol. Bd. 27. S. 58 ff.
E. Weigl, Die Heilslehre des hl. Cyrill v. Alexandrien. Mainz 1905.
M. de Wulf, Geschichte der Philosophie d. Mittelalters. Deutsch v. R. Eisler. Tübingen 1913.
K. Ziesché, Die Lehre v. Materie u. Form b. Bonaventura. Phil. Jahrb. 1900, 1 ff.
—, Die Naturlehre Bonaventuras. Ebenda 1908, 84 ff.

NB. Die Zitationsweise strebt nach möglichster Einheitlichkeit. Drum werden die Ausdrücke der Quaracchi-Ausgabe, wo irgend angängig, auf die anderen Scholastiker übertragen. Die Abkürzungen sind möglichst prägnant, aber doch wohl ohne nähere Erläuterung verständlich.

Zur Einführung.

Wer Bonaventura kennt, wird beim Lesen eines Buchtitels: „die Trinitätslehre des hl. Bonaventura“ nicht sofort wissen, was er zu erwarten hat. Es könnte ihm die Darstellung alles dessen geboten werden, was der seraphische Lehrer jemals und irgendwo über das tiefste Geheimnis des christlichen Glaubens gesagt hat. Es könnten ihm auch, zu einem lieblichen Strauße gewunden, gereicht werden die zarten Blümlein frommer Andacht und sinniger Betrachtung, die dem dichtenden Geiste des Heiligen aus dem fruchtbaren Wurzelboden des Mysteriums sproßten. Er könnte endlich auch eingeführt werden in die strenge spekulative Arbeit forschenden schulmäßigen Denkens über das Dogma, das als radix et matrix aller übrigen Glaubenslehren bezeichnet werden darf. Das letzte soll er hier finden. Ich hoffe, in Bälde das zweite hinzufügen und so das erste vollenden zu können.

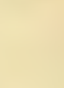
Wenn also vorerst auf die Gesamtdarstellung des bonaventuranischen Sinnens und Denkens über die allerheiligste Dreifaltigkeit verzichtet wird, so liegt der Grund in dem gewaltigen Umfang des Materials. Ein eindringendes Studium sämtlicher Werke des Seraphen lehrte mich, daß sein ganzes Weltbild nicht nur trinitarisch orientiert und auf die dreifaltige Gottheit zentral gerichtet, sondern auch in all seinen Einzelheiten mit dem Stempel und Siegel des Deus trinus geformt ist, sodaß eine summarische Darstellung als eine Versündigung an diesem Kunstwerk erscheinen müßte.

Es war also notwendig, zu scheiden zwischen der theoretischen Bearbeitung des Dogmas und seiner mehr praktischen Verarbeitung. Die im modernen Denken vorherrschende Einstellung des Geistes auf den Lebensgehalt oder Lebenswert der religiösen Lehrsätze hätte zu einem Verzicht auf die Darstellung der theologisch-scholastischen Bemühungen des Heiligen um dieses spröde Dogma führen können. Ich konnte mich aber dazu nicht entschließen. Denn einmal dürfte kaum ein anderer Teil seines theologischen Systems so geeignet sein, den Scholastiker in Bonaventura zu offenbaren. Dann aber auch ist seine theoretische Trinitätslehre so charakteristisch unterschieden von der allgemein bekannten thomistischen und bietet daneben so viele Anlässe zu geschichtlichen Einblicken ins innere Leben und Weben der so ungemein fruchtreichen Theologie des 13. Jahrhunderts, daß dieser Verzicht ein schwer verzeihlicher Fehler genannt werden müßte.

Von den Werken des hl. Bonaventura kommen für diesen Zweck neben dem Sentenzenkommentar die Quaestiones disputatae de mysterio sanctissimae Trinitatis, das Breviloquium, sowie schließlich das Itinerarium mentis in Deum in Betracht. Das schließt natürlich nicht aus, daß gelegentlich auch andere Stellen herangezogen werden, sofern sie sich in das Gedankengefüge dieser theoretischen Schriften organisch eingliedern lassen. Diese breitere Grundlage gibt unserer Arbeit die notwendige Selbständigkeit neben de Régnons tiefschürfenden Untersuchungen über die verschiedenen trinitarischen Systeme der Scholastik, die nur den Sentenzenkommentar berücksichtigen und sich überdies im Gegensatz zu mir auf die Grundlinien beschränken[1]).

Was die Wertung des Sentenzenwerkes angeht, so erscheint es als geboten, vor einem Mißverständnis zu warnen, dem Guardinis energische Betonung des Wertes der „freien" Schriften Bonaventuras Vorschub leisten könnte[2]). Gewiß ist dieser Kommentar als Erstlingswerk mehr als alle anderen Schriften abhängig von der scholastischen Tradition, insbesondere von Alexander. Aber die Löwenklaue zeigt sich auch hier schon deutlich, und alle späteren characteristica seiner Lehrgestaltung offenbaren sich bereits in diesem Werk. Ganz und gar verfehlt wäre es, einen Lehrgegensatz zwischen dem Sentenzenwerk und den qq. disp. zu konstruieren, wie auch Guardini ausdrücklich betont[3]). Denn wenn sich auch in diesen Bonaventuras Eigenart viel ungezwungener entfalten kann, wenn hier, wo die fesselnden Hüllen des traditionsmäßigen Kommentierens abgestreift sind, seine Lieblingsideen immer wieder durchbrechen, so ist doch die materielle und formelle Übereinstimmung zwischen dem Kommentar und den Quästionen so stark, daß von einer irgendwie bedeutenden Andersartigkeit nicht gesprochen werden kann, ganz abgesehen davon, daß man beide Schriften als zeitlich ziemlich eng beisammenliegend vermuten darf[4]).





---

[1]) La sainte Trinité II (Paris 1892).

[2]) Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung (Düsseldorf 1921) 2—5.

[3]) l. c. 196.

[4]) Auch Guardini läßt die qq. disp. gleichzeitig mit dem Sentenzenkommentar entstanden sein (S. 198). Nur einige flüchtige Andeutungen mögen dies Ergebnis einer sorgfältigen vergleichenden Untersuchung beleuchten. Den Grundgedanken der Quaestionen, immer eine Eigenschaft des göttlichen Seins mit der Personendreiheit zusammenzuhalten, konnte Bonaventura seinem Lehrer Alexander entnehmen, der ihn zwar nicht für alle sechs Punkte, aber doch für die Einheit (q. 14), Einfachheit (q. 5), Unendlichkeit (q. 42 m. 6) durchführt. Die materielle Abhängigkeit von seinem Lehrer zeige uns q. 3 art. 2. Von 16 Opposita weisen nicht weniger als neun auf diesen als Quelle zurück: opp. 1 — q. 68 m. 5 art. 6 § 2 arg. 2; opp. 4 — q. 5 m. 2 opp. 1; opp. 7 — q. 5 m. 2 opp. 2; opp. 9 — q. 5 m. 1 ad 2 Ende und q. 56 m. 4 art. 2 arg. 3;

Was nun das Verhältnis von Sentenzenwerk und Quaestiones betrifft, so muß der Nachweis der Übereinstimmung im Material berücksichtigen, daß die Eigenheit der qq. eine bedeutend reichere Fülle des scholastischen Apparates bedingt[1]). Als Beispiel formellen Zu-

opp. 12 — q. 42 m. 3 art. 2 opp. 1 und 2; opp. 13 — q. 5 m. 1 ad 2 und q. 42 m. 3 art. 2 arg. 3; opp. 15 — q. 5 m. 2 arg. 1; von zehn Fundamenta fünf: fund. 1 — q. 5 m. 2 ad 1; fund. 2 — ibid. corp.; fund. 6 — q. 14 m. 1 arg. 5; fund. 7 — ibid. arg. 7; fund. 9 — q. 5 m. 2 arg. 1. In den 16 solutiones klingt Alexander sehr oft an: sol. 1 — q. 56 m. 7 art. 1 arg. 1; q. 14 m. 1 corp.; q. 5 m. 2 opp. 1; sol. 2 — q. 56 m. 7 art. 2 ad 2; sol. 8 — q. 5 m. 2 ad 2; q. 56 m. 7 art. 2 ad 2; sol. 9 — q. 56 m. 7 art. 2; sol 10 — ibid. ad 1; sol. 11 — ibid. art. 1 ad 1; sol. 13 – q. 5 m. l. ad 2; q. 68 m. 5 art. 6 § 1 corp.; sol. 14 — q. 5 m. 1 ad 2; sol. 15 — ibid.; sol. 16 — ibid. und corp. Selbst im Allerwesentlichsten zeigt sich Bonaventuras Anhänglichkeit an seinen Lehrer. Schlagend beweist dies die divisio des Begriffes necessitas, wie sie q. 7 art. 1 enthält; vgl. damit Alex. 1 q. 42 m. 5 art. 1 ad 2. 3. 5.

[1]) Immerhin finden sich die 7 q. 2 art. 1 angeführten Beweise für die Einheit Gottes bis auf einen alle in dist. 2 q. 1. Interessant ist es, q. 1 art. 1 Schritt für Schritt zu verfolgen. Der Beweis für das Dasein Gottes baut sich auf drei Stufen auf: Der erste Satz: Omne verum omnibus mentibus impressum est indubitabile — wird zunächst bewiesen durch Autoritäten. Von den fünf genannten Namen finden sich vier auch im Sentenzenkommentar: dist. 8 p. 1 art. 1 q. 2 fund. 1 und corp. und dist. 3 p. 1 q. 1 fund. 1—3. Aus der Zahl der fünf nunmehr folgenden Rationsgründe stammt Nr. 1 aus der ersten, Nr. 5 aus der zweiten Quelle. Der zweite Satz: Omne verum, quod proclamat omnis creatura, est indubitabile — findet sich dem Sinne nach ebenso im corp. der genannten q. von dist. 8 wie die hierzu angeführten Untersätze 2 und 7, während der 10. aus dist. 3 p. 1 dub. 1 stammt. Zu dem dritten Satze: omne esse in se certissimum et evidentissimum est indubitabile — führt Bonaventura 9 Minores auf, die ich alle außer der letzten im Sentenzenwerk nachweisen konnte: 1—4 sind verschiedene Formulierungen des bekannten ontologischen Arguments dist. 8 p. 1 q. 2 fund. 1; 5 l. c. fund. 4; 6 l. c. fund. 7; 7 l. c. fund. 3; 8 l. c. corp. Frappant ist auch der Nachweis für den ersten Teil der opp., die alle den einen Satz stützen wollen: Deum non esse cogitari potest. 1 und 2 dist. 8 l. c. opp. 1; 3 dist. 8 l. c. opp. 2; 4 dist. 8 l. c. opp. 6; 5 dist. 8 l. c. corp. circa finem; 7 dist. 8 l. c. opp. 5. Der Hauptteil unterscheidet ein indubitabile per rationis decursum seu ex parte cognoscibilis und ein indubitabile per rationis defectum seu ex parte cognoscentis. Die erste Art von dubitatio muß hier ausgeschlossen sein wegen der rationes innatae, des clamor der Geschöpfe und der inneren Evidenz des göttlichen Daseins. Der subjektive Zweifel ex defectu ist möglich, u. a. auch, wenn der Verstand den Gottesbegriff nicht recht erfaßte. Damit halte man zusammen das entsprechende corp. aus dist. 8 art. 1 q. 2. Es enthält auch die Unterscheidung ex parte cognoscibilis et cognoscentis, hält ein Leugnen der göttlichen Existenz für ausgeschlossen, sofern der Begriff des Ens summum richtig erfaßt ist, und kann einen objektiven Zweifel nicht verstehen, weil die Sache und die Beweise so einleuchtend sind.

sammenstimmens der beiden Schriften führe ich nur an den unterschiedslosen Gebrauch der beiden Definitionen des Personenbegriffes [1]), die Auffassung der Trinität als potenzierter Einheit [2]), die eben erwähnte Einteilung der necessitas [3]) und die so charakteristische Idee von der primitas [4]).

Diese Vindikation des Sentenzenwerkes erwies sich für mich als Notwendigkeit angesichts des breiten Raumes, den es in den folgenden Untersuchungen einzunehmen berufen ist. Schon das äußere Verhältnis des umfangreichen Kommentars zu den kaum 70 Spalten füllenden Quästionen, den kurzen 9 Kapiteln des ersten Buches im Breviloquium und den 6 kaum größeren des Itinerarium gibt ihm ein gewaltiges Übergewicht, das um so bedeutsamer wirkt, als jene Disputationen nur einen Punkt des weiten Gebietes herausgreifen und diese liebreizenden Werkchen nur ein ganz kurzes Resumé von Bonaventuras Gesamttheologie bzw. des Wegs der Menschenseele zu Gott darstellen.

Ein schöner Beleg für die Einheitlichkeit bonaventuranischen Denkens ist die Tatsache, daß der hl. Lehrer auf den ersten Blättern des Breviloquiums, also auf der Mittagshöhe seines wissenschaftlichen Lebens, die Resultate der am Anfange seines Schaffens stehenden Quaestiones restlos übernimmt [5]).

Wenn also Guardini feststellt, daß „der Kommentar für Bonaventuras persönliche Auffassung nicht die Bedeutung der übrigen Schriften hat“ [6]), so hat dies nach des Autors eigenen Worten seine Richtigkeit, insofern „bestimmte Ideengruppen allmählich stärker hervorgetreten sind“ [7]), d. h. der Kommentar nötigte zu einer rein sachlichen theoretischen Darstellung und erlaubte nicht ein Vordrängen der Lieblingsideen zum Nachteil andrer Erörterungen, die der systematisch geschlossene Aufbau verlangte. Für die statistische Auswertung des bonaventuranischen Gedankenmaterials bietet der „gebundene“ Kommentar mithin keine Ausbeute; um so reicher ist sie jedoch für das theoretische Denken des Heiligen. Und insofern behält de Smeets recht, der den Kommentar nicht nur zeitlich, sondern auch sachlich unter Bonaventuras Schriften an die erste Stelle rückt, in den Zentralpunkt, nach dem alle andren gravitieren [8]).

---

[1]) q. 2 art. 2 corp. initio (V 65 b): dist. 25 art. 1 q. 2 ad 4 (I 441 b).

[2]) q. 2 art. 2 corp. circa finem (V 65 b/66 a): dist. 2 q. 2 (I 53 a/4 b).

[3]) q. 7 art. 1 corp. (V 107 b/8 a): dist. 6 q. 1 corp. (I 125 b/6 a).

[4]) q. 8 corp. (V 114 a/b): dist. 27 p. 1 q. 2 ad 3 (I 470/2).

[5]) Pars 1 cap. 2 (V 211 a): Trinitas personarum non excludit ab essentia divina summam unitatem, simplicitatem, immensitatem, aeternitatem, incommutabilitatem, necessitatem et etiam primitatem. Jedes dieser Worte entspricht in genauer Reihenfolge den Erörterungen der qq. disp.

[6]) S. 9. [7]) S. 197. [8]) Dictionnaire de théologie catholique II 967.

Über die historischen Teile dieser Arbeit bin ich noch eine vorläufige Rechenschaft schuldig, die zugleich ein Maßstab für ihre Beurteilung werden kann. De Régnons Ansicht von den Zusammenhängen der trinitarischen Gedanken Bonaventuras mit der griechischen Väterwelt machte ein wenigstens kurzes Eingehen auf die griechische Trinitätslehre nötig. Was Augustinus angeht, so bestand anfangs die Absicht, nur aufzuzeigen, wo Bonaventura von seinen Pfaden abweicht, da sein maßgebender Einfluß auf die ganze, insbesondere die ältere Franziskanerschule allgemein zugestanden ist. Allein es hätte dadurch eine gewisse Disharmonie und Ungleichmäßigkeit in das historische Bild kommen und zu Mißverständnissen Anlaß gegeben werden können. So wurde denn Augustin wie die übrigen Quellen behandelt.

Bezüglich der Heranziehung von Scholastikern waltete ein doppelter Gesichtspunkt ob. Nicht nur sollten die Quellen für Bonaventuras Gedankenführung aufgezeigt, sondern zugleich ein Urteil über unseres Heiligen Stellung im Ganzen der mittelalterlichen Wissenschaft einigermaßen ermöglicht werden. Deshalb wurde, soweit es der Rahmen der Arbeit gestattete, das Charakteristische möglichst vollständig geboten. Auf einen förmlichen Vergleich mit Bonaventura konnte verzichtet werden, da dieser sich auf den ersten Blick aus der Neben- und Aneinanderreihung ergibt.

Aus der Frühzeit wurden Anselm, Bernhard und die Viktoriner[1]) berücksichtigt, vor allem aber die mächtige Einwirkung Richards, der im trinitarischen Denken des Abendlandes eine kleine Revolution bedeutet, sorgfältig dargetan. Auf seine Bedeutung hat neuerdings wieder Grabmann energisch hingewiesen[2]). Es war mir ungemein reizvoll, auf Präpositins ungedruckte Summe eingehen zu können. Leider ließ sich eine direkte Beeinflussung Bonaventuras durch dies bedeutsame Werk nicht nachweisen.

Eine Erweiterung des Gesichtskreises bedeutet, namentlich auch de Régnon gegenüber, die Vergleichung der seltenen Summa des Wilhelm von Auxerre[3]), eines von Präpositinus stark beeinflußten Theologen. Er konnte in die Reihe Richard-Alexander-Bonaventura eingefügt und seine direkte Einwirkung auf letzteren, auch abgesehen von der indirekten über Alexander, nachgewiesen werden. Ebenso reihten wir Wilhelm von Auvergne in diese Gruppe ein, ohne allerdings einen Einfluß auf Bonaventura feststellen zu können.

---

[1]) Man wird es nicht verübeln, wenn im folgenden die strittige Summa Sententiarum als Werk Hugos zitiert wird. Grabmanns Eintreten für Hugos Autorschaft (Gesch. der schol. Methode II 290 ff.) hat nicht alle Bedenken beseitigt; aber selbst die neueste, nach der Gegenseite neigende Darstellung (F. Vernet, Hugues de St. Victor, Dictionnaire de théol. cath. VII 240—308) will nicht das letzte Wort sprechen (256). [2]) Geschichte der scholast. Methode II 552 ff.

[3]) In Deutschland nur vorhanden auf der Preußischen Staatsbibliothek Berlin und auf den Universitätsbibliotheken zu Breslau, Göttingen und Königsberg.

Bei Alexander macht die immer noch ungeklärte Frage nach den Grenzen seiner Autorschaft an der Summa nicht geringe Schwierigkeiten. P. Minges ist unermüdlich bemüht, Licht in dieses Dunkel zu bringen [1]). Er war so freundlich, auf eine Anfrage zu antworten, daß sowohl der Handschriftenbefund als auch innere Gründe die Echtheit des ersten Teiles seiner Summe (und diese kommt für unseren Zweck fast ausschließlich in Betracht), so wie er jetzt vorliegt, unzweifelhaft dartun. Ein ausführlicheres Eingehen auf diesen Autor findet seine Begründung in seinem eigenartigen Verhältnis zu Bonaventura. Es mag schwer sein, den rechten Mittelweg zu finden, der einmal nicht zu sehr in Einzelheiten sich verliert, dann aber auch der Gefahr entgeht, den Grad der Abhängigkeit des Schülers vom Lehrer nicht klar genug zu fixieren. Der Versuch, die goldene Mitte zu finden, hat schwere Opfer der Selbstbeschränkung gefordert.

Um die zeitgeschichtliche Bedeutung Bonaventuras zu umgrenzen, mußte der Vergleich mit der bedeutsamsten gleichzeitigen Lehrgestaltung, der Dominikanerschule, gezogen werden. Es ist wohl nicht bedeutungslos, wenn hierbei neben Thomas auch sein Lehrer Albertus, und zwar in seinem Sentenzenwerk und der wohl späteren Summe [2]) zu Worte kam. An der Grenzscheide stehend, repräsentiert er in sich selbst ein gut Stück der Entwicklung und ermöglicht einen besonders gewinnreichen Einblick in das theologische Ringen dieser Periode. Aus ähnlichen Gründen wurde bei Thomas nicht auf die Summa allein gebaut, sondern der Sentenzenkommentar in den Kreis der Betrachtung einbezogen. Bei einem bahnbrechenden Denker darf man am allerwenigsten ein Beharren auf derselben Meinung voraussetzen. Eine gewisse Bevorzugung des Sentenzenkommentars bei den Zitaten wollte nicht nur unbekanntere Texte ans Licht ziehen, sondern auch die Klarheit der Intuition bei dem jugendlichen Thomas zeigen.

Was die Nachwirkung Bonaventuras anlangt, so wurde nur Skotus verglichen. Für die frühere Zeit ließen sich sicher interessante Feststellungen machen; doch muß hier der Schwerpunkt auf der langwierigen Durchsicht des handschriftlichen Materials liegen. Eine Heranziehung des gedruckten Richard von Mediavilla hätte die klaffende Lücke nicht geschlossen. Die Beeinflussung der deutschen Mystiker durch den seraphischen Lehrer gerade in der Trinitätslehre ist mir sehr nachdrücklich bewußt geworden. Doch scheint die Darstellung dieser Zusammenhänge besser ins Gefüge des in Aussicht genommenen zweiten Teiles zu passen, der auch bei Bonaventura in hervorragendem Maße die aszetisch-mystischen Schriften zu berücksichtigen haben wird.

---

[1]) Vgl. die verschiedenen Aufsätze in den Franziskanischen Studien und der Tübinger Quartalschrift oben im Literaturverzeichnis.

[2]) Die Wahrscheinlichkeit dieser Behauptung ging mir bei meinen Handschriftstudien zu Ulrich v. Straßburg immer mehr auf.

Vorfrage: Trinität und Vernunft.

Durch diese Überschrift soll nicht das Problem aufgerollt werden, ob das „mysterium sanctissimae trinitatis" mit der Vernunft vereinbar sei. Denn wenn auch manche Äußerungen unseres Heiligen die Reinigung des Menschen von allen philosophischen Begriffen fordern als Vorbedingung der Gotteserkenntnis[1]), wenn auch die zur Gottesschau gelangende Seele in das Dunkel eintritt, wo alles Wissen schwindet[2]), so hat man doch diese Stellungnahme ihm nie zum Vorwurf gemacht. Im Gegenteil erfreuen sich solche Aussprüche einer gewissen Beliebtheit in den der Kirche fernerstehenden Kreisen. Angriffsflächen hat man auf der diametralen Gegenseite gesucht. Man hat der Scholastik die Auflösung des Dogmas in Vernunftwissen vorgeworfen und manches etwas überschwängliche Wort zum Beweis dafür herbeigezogen[3]). Den Bemühungen Bonaventuras, die Harmonie von Vernunft und Trinitätsglauben zu erweisen, gilt mehr oder weniger diese ganze Arbeit. Den deutlichen Scheidestrich zu ziehen zwischen dem Reiche des Verstandeserkennens und des gläubigen Fürwahrhaltens, ist die Aufgabe dieser einleitenden Worte.

1. Im Proömium zum ersten Sentenzenkommentar häuft der Franziskanerlehrer Schriftstellen, die „profunda esse divini" zu schildern[4]). In der anschließenden q. 1 aber bezeichnet er als das eigentliche Subjekt der theologischen Wissenschaft das „credibile, prout transit in rationem intelligibilis"[5]). Worauf ist nun der Nachdruck zu legen? Wohin zeigt die Wage? Schon die folgende q., die der Theologie ein ministerium fidei zuweist und vom Lombarden berichtet, daß er beim Versagen der Vernunftgründe zu der größere Sicherheit gebenden Hl. Schrift seine Zuflucht nimmt[6]), kann einen deutlichen Fingerzeig geben. Doch da kommt ein Rückschlag: der hl. Lehrer erkennt den angeführten Gründen für die Mehrpersönlichkeit Gottes beweisende Kraft zu[7]). Dürfen solche Ausdrücke gepreßt werden?

---

[1]) dist. 2 dub. 1 (I 59 a/b); Itin. c. 7 n. 4 (V 312 b). [2]) Itin. l. c. (313 a).

[3]) Solche Verurteilungen der Scholastik wegen Rationalismus oder Semirationalismus stellt Grabmann (Gesch. der schol. Methode I 6 ff.) zusammen. Und es ist bedeutungsvoll, wenn Seeberg seine — zumeist wohl protestantischen — Leser warnt, bei Anselms Wort „Credo ut intelligam" das Credo ja nicht zu überhören. (Artikel „Scholastik" in Realenzyklopädie für prot. Theol. und Kirche XVII 709.) [4]) I 3 b. [5]) q. 1 Prooemii corp. (I 7 b).

[6]) Cum Magistro deficit certitudo rationis, recurrit ad auctoritatis certitudinem s. Scripturae, quae excedit omnem certitudinem rationis. l. c. q. 2 ad 4 (I 11 b).

[7]) In divinis est ponere personarum pluralitatem, sicut dicit fides et rationes praedictae ostendunt. dist. 2 q. 2 corp. (I 54 a); vgl. die rationes necessitatis. ibid. q. 4 corp. (I 57 a/b).

Darauf wird mit einem entschiedenen Nein zu antworten sein. Denn Bonaventura bezeichnet die Trinität als ein Mysterium im strengsten Sinne, dessen Kenntnis nie und nimmer durch das von der Kreatur aufsteigende Denken gewonnen werden kann, weil das Reich der Schöpfung gar keine Parallelen dafür enthält. Deshalb beantwortet er auch die in der zeitgenössischen Sentenzenliteratur oft ventilierte Frage[1]), ob die heidnischen Philosophen, wie gewisse Aussprüche der Vorzeit nahelegen könnten, die Trinität erkannt hätten, negativ. Es müßte denn gerade sein, daß Gott ihnen einen gewissen Glaubenshabitus gegeben hätte[2]). Dieser These bleibt Bonaventura in vollem Umfange treu bei Lösung der entgegenstehenden Schwierigkeiten. So erklärt er z. B. die Trinität für den Verstand überragend, ja dem Augenschein widersprechend. Deshalb könne der Mensch sie gar nicht annehmen, wenn nicht ein übernatürliches, von Gott verliehenes Licht ihn dazu befähige[3]). Die allerdings sehr leisen und nur feinsten Ohren wahrnehmbaren Anklänge an das Dogma aus vorchristlicher Zeit — griech. Philosophen — bezeichnet er als eine „cognitio appropriatorum, non propriorum sive personarum“[4]), was bereits sein Lehrer Alexander aus der Glossa ordinaria übernommen haben will[5]).

Immerhin bleiben solche Ausdrücke von der „ratio necessitatis“[6]) in bezug auf die Trinität für unser Empfinden merkwürdig genug, um Bedenken erregen zu können. Sie verlieren indes an Kraft, wenn man bedenkt, daß sie Gemeingut einer beachtlichen Anzahl führender Scholastiker sind. Anselm führt die von Marius Viktorinus stammenden rationes necessitatis in die Scholastik ein[7]), selbst Hugo bequemt sich unter sichtlichem Einfluß Abälards dieser Sprechweise an[8]). Bei

[1]) Albertus dist. 3 art. 18 (XIV 68/9); Alex. q. 2 m. 1 art. 3 (fol. 5 va/6 ra); Thomas dist. 3 q. 1 art. 4 (VII 53 b).

[2]) dist. 3 p. 1 q. 4 corp. (I 76 b).

[3]) Illa (sc. Trinitas) est supra rationem et contrarium ejus videt in sensu; et ideo indiget nova elevatione, utpote cognitione per infusionem. l. c. ad 5 (I 77 b). Damit stimmen die qq. disp. bis aufs Wort überein, wenn sie für die Erkenntnis „quod . . . Deus possit et velit sibi producere aequalem et consubstantialem, ut aeternalem habeat dilectum et condilectum“ das lumen inditum (das natürliche Vernunftlicht) nicht genügen lassen, sondern das lumen infusum (das Glaubenslicht) verlangen. q. 1 art. 2 corp. (V 56 a).

[4]) ibid. ad 1 und 3 (I 76 b).

[5]) I q. 2 m. 1 art. 3, contra (fol. 5 v b): in der Interlinear-Glosse finden sich nur Andeutungen dieser Unterscheidung zu Röm 1, 2 (Venediger Ausgabe von 1495 fol. 1191 va/b). [6]) dist. 2 q. 4 corp. (I 57 a).

[7]) de Ghellinck, Dialectique et dogme aux X.—XII. siècles. Festgabe Cl. Baeumker 90 1; vgl. Monologium, Praefatio A (Migne 158, 143).

[8]) Summa sent. tr. 1 c. 6 (Migne 176, 50); de Sacr. I pars 3 c. 19 (ibid. 224); vgl. Kilgenstein, Gotteslehre des H. v. St. Viktor 118 ff.

Richard finden sich sehr starke Ausdrücke[1]). Sein großer Einfluß macht Ähnliches bei Alexander[2]) und Bonaventura verständlich und die Nachwirkung auf Matthäus von Aquasparta[3]) begreiflich. Erst dem hl. Thomas war es vorbehalten, eine präzisere Sprache zu schaffen und dem Erbgut der Theologie beizufügen[4]). Ein gerechtes Urteil wird den Einfluß mystischer Glut bei diesen Denkern nicht übersehen, die schon wirksam war in dem Manne, der diesen Gedanken, wenn auch nicht seine Form, der Nachwelt übergab, nämlich Augustin[5]).

2. Muß es nicht zu einem gewissen Gegensatz oder gar Widerspruch gegen die eben vorgetragene Ansicht führen, wenn Bonaventura sich die von Augustin ins christliche Denken eingeführten[6]) und von der ganzen Scholastik liebevoll gepflegten Vorstellungen von der „Fußspur“ (vestigium) und dem „Abbild“ (imago) des dreieinigen Gottes in der unvernünftigen bzw. vernünftigen Kreatur zu eigen macht?[7]) Leicht läßt sich zeigen, daß Bonaventura auch hier nicht ein Jota von seinem Standpunkt weicht. Wenn er auch nicht bezüglich des Bildes der Trinität, das dem Mysterium doch weit näher kommt als die Fußspur, erklärt hätte, daß es als solches nur erfaßt werden könne durch den Glauben[8]), so müßte uns schon auf Grund der Wesensbestimmung des vestigium als einer Beziehung des Geschöpfes zu Gott als seiner dreifachen Ursache, der wirkenden, formalen und vollendenden, jeder Zweifel schwinden[9]). Es müßte klar sein, daß es sich hier um eine Appropriation, eine der frommen

---

[1]) Er tadelt in den ihm bekannten Abhandlungen über die Trinität: „abundant in his omnibus auctoritates, sed non aeque argumentationes“ I c. 5 (Migne 196, 893). „Credo namque sine dubio, quoniam ad quorumlibet explanationem, quae necesse est esse, non modo probabilia, immo etiam necessaria argumenta non deesse, quamvis illa interim contingit nostram industriam latere.“ ibid. c. 4 (892). Selbst bez. der Personeneigentümlichkeiten meint er: „Studeamus ut quod tenemus ex fide, detur nobis ratione comprehendere et demonstrativa certitudinis attestatione firmare.“ V c. 1 (949).

[2]) I q. 14 m. 1 fund. 1 ff. (fol. 30 vb, 31 ra).

[3]) Grabmann, Die Erkenntnislehre des Matthäus v. Aquasparta 157.

[4]) Kilgenstein, a. a. O. 125 Anm. [5]) Grabmann l. c.

[6]) Vgl. de trinitate, bes. IX ss.; siehe auch die littera magistri zu dist. 3 p. 2 (I 63/6).

[7]) Diese Gedanken spielen in Bonaventuras Denken eine viel größere Rolle, als es diese kurze Darstellung ahnen läßt. Ihre allseitige Beleuchtung muß dem zweiten Teil dieser Arbeit vorbehalten bleiben. Noch sei wenigstens auf das ganz im Dreitakt sich bewegende Breviloquium und die mit solchen Gedanken fast übersättigten Coll. in Hexaëmeron hingewiesen.

[8]) dist. 3 p. 1 q. 4 ad 4 (I 76b).

[9]) Creaturae dicuntur ... vestigium quantum ad proprietatem, quae respicit Deum sub ratione triplicis causae efficientis, formalis et finalis. l. c. q. 2 ad 4 (73b).

Betrachtung entsprungene Zueignung an die drei göttlichen Personen, ein sinniges Suchen von auch ganz schwachen Spuren oder, besser gesagt, um ein aposteriorisches Hineintragen des trinitarischen Gedankens in die Kreatur handelt. Natürlich kann unter solchen Umständen von einem Verleugnen des Geheimnisses keine Rede sein.

Dasselbe ergibt sich aus den angeführten Beispielen. Bonaventura gruppiert sechs verschiedene „Spuren“ zu drei Paaren. Das erste Paar: Materie, Form und Vereinigung von beiden sowie Zahl, Gewicht und Maß — eignet den Dingen an sich; das zweite Paar: Substanz, Kraft, Tat sowie das woraus ein Ding besteht, mit sich selbst übereinstimmt und von anderen sich unterscheidet — eignet ihnen in bezug auf andere Geschöpfe; das letzte Paar: Maß, Schönheit und Ordnung — Einheit, Wahrheit, Gutheit kommt ihnen zu mit Beziehung auf Gott[1]. Diese Aufzählung läßt trotz ihrer gequälten Systematisierung erkennen, daß es sich wirklich nicht um ein Gelangen zu den Personen als solchen, sondern nur zu Gott oder seinen Eigenschaften im allgemeinen handeln kann. Freilich hat man diese in der alexandrinischen und abendländischen Theologie, insbesondere seit Augustin gern appropriiert d. h. trinitarisch orientiert[2]. Dem entspricht völlig die andere Bemerkung, daß hier nur „aus der Ferne“ ein Anklang an die Dreifaltigkeit vernehmbar sei[3]. In der Auffindung solcher Spuren des dreieinigen Gottes in seinen Werken und ihrer gefälligen Gruppierung gefällt sich der fromme Geist unseres Heiligen. Die qq. disp. zählen ohne weitere Bemerkung die Triaden: modus, species, ordo; unitas, veritas, bonitas; mensura, numerus, pondus auf und fügen dazu die augustinische Perle: quo constat, quo discernitur, quo congruit mit des großen Afrikaners Erklärung, diese drei wiesen als Sein, intelligibeles Sein und Mitsichselbstbefreundetsein auf die Trinität als Gipfelpunkt der Vollkommenheit, Intelligenz und Seligkeit[4]. Das Breviloquium kommt in äußerst anmutiger Form auf dieselbe Sache zurück. Auf Gott als causa efficiens weist hin der Ternar: unitas, modus, mensura; der causa exemplaris entspricht in der Kreatur veritas, species, numerus; auf die Zielursache deuten bonitas, ordo, pondus[5]. — Diesem

---

[1]) dist. 3 p. 1 dub. 3 (79 a). Von diesen sechs assignationes vestigii entstammt die erste des Alanus ab insulis De articulis catholicae fidei (art. 24), die fünf andern der Summa Alexanders q. 18 m. 3 ad ultimum (fol. 46 rb). Nur die Art der Gruppierung ist selbständig. Vgl. Note 1 der Franziskaner zu dieser Seite (I 79).

[2]) Vestigium (scil. ducit) in cognitionem communium ut appropriata. dist. 3 p. 1 q. 2 ad 4 (I 73 b). Quae per appropriationem correspondent trinitati personarum. qq. disp. 1 art. 2 corp. (V 54 b).

[3]) In elongatione, sed distinctione. dist. 3 ibid. „quasi de longinquo“ qq. disp. ibid. [4]) qq. disp. 1 art. 2 corp. (V 54 b/5 a).

[5]) Breviloq. II c. 1 (V 219 a).

Zeugnis für den dreieinigen Gott aus dem Buche der Natur schreibt Bonaventura in Übereinstimmung mit dem oben Gesagten die Kraft zu, zum Menschen zu sprechen „in statu naturae conditae". Die Sünde jedoch hat des Menschen Auge verfinstert, den Spiegel, in dem man Gott schauen konnte, verdunkelt und rätselhaft gemacht, das innere Ohr des Menschen verschlossen gegen diese Stimme, die Leiter zu Gott zerbrochen. Drum hat uns der Herr ein kräftigeres Zeugnis in der Heiligen Schrift gegeben und in Christus die Leiter wiederhergestellt[1]).

3. Ebensowenig verstößt Bonaventuras Lehre von der Imago trinitatis, die eine getreue Wiedergabe genialer Augustinusgedanken darstellt, gegen die oben aufgestellten Grundsätze. Das „Bild" unterscheidet sich von der Spur durch größere Deutlichkeit[2]), vor allem durch schärferen Hinweis auf den Personenunterschied[3]). Es besteht in den drei geistigen Potenzen, Gedächtnis, Verstand und Wille[4]). Das Gedächtnis gilt hier als Behältnis der ersten evidenten Denkprinzipien[5]), „Wille" faßt das gesamte Neigungsleben zusammen[6]). Der Begriff des Bildes wird noch etwas eingeschränkt durch die Annahme der augustinischen Forderung, daß die drei Seelenpotenzen nur in ihrer Richtung auf Gott oder auf sich selbst, nicht aber auf die Kreatur als Imago gelten sollen[7]).

---

[1]) Hoc autem . . . testimonium libri naturae efficax erat in statu naturae conditae, quando nec liber iste obscurus erat nec oculus hominis caligaverat. Cum vero per peccatum hominis . . . caligavit, speculum illud factum est aenigmaticum et obscurum et auris intelligentiae interioris obsurduit ad illud testimonium audiendum. Et ideo divina providentia . . . providit testimonium alterius libri, scilicet libri Scripturae. qq. disp. 1 art. 2 corp. (V 55 a). Nisi veritas, assumpta forma humana in Christo, fieret sibi scala reparans priorem scalam, quae fracta fuerat in Adam. Itiner. c. 4 n. 2 (V 306 a). Auch der Sentenzenkommentar redet vom ascensus in Deum und von den gradus dieses Aufstiegs. dist. 3 p. 1 q. 2 ad 4 (I 72 b).

[2]) Vestigium . . . in elongatione, sed distinctione; imago . . . in propinquitate et distinctione; . . . imago quantum ad conditiones quae respiciunt Deum non tantum in ratione causae, sed et objecti. l. c. q. 4 (73 b).

[3]) Requiritur expressa conformatio in distinctione. l. c. p. 2 art. 1 q. 1 fund. 1 (I 80 a). [4]) l. c. corp. (81 a).

[5]) Memoria accipitur . . . uno modo prout est receptiva et retentiva sensibilium et praeteritorum; alio modo prout est retentiva praeteritorum sive sensibilium sive intelligibilium; et tertio modo prout est retentiva specierum abstrahendo ab omni differentia temporis, utpote specierum innatarum. ibid. ad 3 (81 b).

[6]) Quidquid enim recordamur vel intelligimus, in facultatem voluntatis accipimus ad eligendum vel ad respuendum. ibid. ad 6 (82 b).

[7]) Bei den genannten beiden Richtungen der Seele bleibt die ratio imaginis gewahrt, ja in gewissem Sinne hat die conversio super se einen

Die Berechtigung, die Menschenseele als Bild des Dreieinigen zu bezeichnen, leitet Bonaventura daraus ab, daß der zarte Organismus ihres Geisteslebens Analogien für die zwei Hauptmomente des Trinitätsdogmas enthält. Die drei Seelenpotenzen stehen in ihren Akten in ursächlichen Beziehungen: aus dem Schrein der aufbewahrten Denkinhalte (memoria) entspringt der Gedanke (verbum mentis, verbum genitum), dem der Geist als seinem Kinde die Liebe nicht versagen kann. Und doch repräsentieren die drei Vermögen wieder eine stark betonte Einheit und Gleichheit[1]).

Während die beiden von Augustin beliebten assignationes imaginis: Gedächtnis, Verstand, Wille und Geist, Erkenntnis, Liebe hie

---

Vorteil: in conversione ad Deum . . . est plus . . . quia plus habet de ratione venustatis . . . in conversione ad se plus habet, de ratione consubstantialitatis et aequalitatis. l. c. q. 2 ad 5 (84 b). Im weiteren Verlaufe wird diese Richtung nicht als aktuelle, sondern nur als Eignung (aptitudo) bezeichnet (ad 4; 84 a) und damit wohl schließlich nur das augustinische Axiom wiederholt, daß die drei Potenzen hier nur in Betracht kommen, insofern sie sind superior pars animae (fund. 1; 82 a). Mit dieser Unterscheidung von zwei Seelenteilen beabsichtigt Bonaventura keineswegs die Abgrenzung zweier besonderen Fähigkeiten. Man kann vielmehr so sagen: die zwei Betätigungsfelder geben der Seele etwas von ihrem Charakter mit (dist. 3 p. 2 art. 1 q. 2 (83 b); vgl. Lutz, Psychologie 107; 2. Sent. dist. 24 p. 1 q. 2 corp. [II 567 a/b], wo die Auffassung dieser partes als zwei Potenzen ausdrücklich abgelehnt wird). Daß der untere Teil sich weniger für die Abbildlichkeit eignet, wird Bonaventura im Anschluß an Augustinus eben darin gefunden haben, daß die beim Erkennen eintretende Verähnlichung mit dem kreatürlichen Objekt ihre Gottähnlichkeit (deiformitas) bedroht und die Gefahr der deformitas heraufbeschwört. Hier folgen zum Vergleich die entsprechenden Worte aus Augustin: Apparet . . . cum secundum Deum vivimus, mentem nostram in invisibilia ejus intentum ex ejus aeternitate, veritate, claritate proficienter debere formari, quiddam vero intentionis rationalis nostrae, hoc est ejusdem mentis in usum mutabilium temporaliumque rerum . . . dirigendum, non ut conformemur huic saeculo. de trin. XII c. 13 n. 21 (Migne 1009). Honor ejus similitudo Dei, dedecus autem . . . similitudo pecoris. ibid. c. 11 n. 16 (Migne l. c. col. 1007). Ita obsoleta . . . haec imago, ut pene nulla sit sive obscura atque deformis. l. c. XIV c. 4 n. 6 (Migne 1040).

[1]) Habet enim creatura intellectualis, memoriam, intelligentiam et voluntatem seu . . . mentem ad modum parentis, notitiam ad modum prolis, amorem ad modum nexus ab utroque procedentis et utrumque connectentis . . . In iis autem non tantum attenditur origo et emanatio . . ., verum etiam aequalitas et consubstantialitas et inseparabilitas. qq. disp. 1 art. 2 corp. (V 55 a). Imago attenditur in his tribus potentiis, tamen in comparatione ad unitatem essentiae et pluralitatem actuum, in quibus est distinctio et ordo et origo unius ab altero per modum quendam disponendi. Nam retentio speciei disponit ad intelligendum et intelligentia ad amandum, si quod intelligitur est bonum. dist. 3 p. 2 art. 1 q. 1 corp. (I 81 a).

und da friedlich und sozusagen synonym nebeneinander hergehen, wägt Bonaventura doch auch ihren Wert gegeneinander ab. Die zweite Formulierung des hl. Augustin erscheint dem seraphischen Lehrer weniger vollkommen. Denn hier sind die Seelensubstanz und ihre beiden Grundhabitus als gleichwertige Elemente nebeneinander gestellt, wodurch die Analogie mit Gott: ein Wesen, drei Personen, verwischt wird[1]. Aber dennoch ist auch hier das Wesen des Ebenbilds gewahrt: ordo — die Akte des Erkennens und Wollens folgen einander und beide der Substanz; aequalitas — wenigstens wenn sich diese Akte auf die Seele selbst richten und von Fehlern frei sind: der Mensch erkennt sich ganz und liebt sich entsprechend dieser Erkenntnis; consubstantialitas — die Selbsterkenntnis und Selbstliebe sind angeborene Habitus und so unmittelbar mit der Seele selbst gegeben[2].

---

[1] l. c. art. 2 q. 1 corp. (89 b). Trotzdem gibt er die augustinische Meinung von der substantiellen Einheit der Seele und ihrer Vermögen, die ja im Streit um den Augustinismus eine so große Rolle spielte (vgl. die von Kard. Ehrle veröffentlichten Briefe des John Pecham, Zeitschr. f. kath. Theol. 1889, 172/93), nicht auf: „. . . sunt animae consubstantiales et . . . in eodem genere per reductionem . . . Attamen . . . non sunt omnino idem per essentiam.“ l. c. art. 1 q. 3 corp. (86 a).

[2] l. c. art. 2 q. 2 corp. et ad opp. (91 b/2 b). Ein Augustinuswort wird in diesen Zusammenhängen des öfteren zitiert: Eo ipso imago est Dei, quia capax est ejus. de trin. XIV c. 8 n. 11 (Migne 43, 1044) hier in der littera magistri (I 63 b); zitiert Breviloquium II, c. 9 (V 227 a) u. ö. Lutz (Die Psychologie Bonaventuras 214) erklärt es für grundlegend für die Auffassung Bonaventuras, der die Ebenbildlichkeit Gottes zum Fundament der Erkenntnisfähigkeit mache. Ohne weiteres Eingehen auf seine Gedankengänge wird dies indes unverständlich bleiben oder wenigstens nicht richtig gedeutet werden. Zunächst ist bemerkenswert, daß hier ein ganz anderer Begriff von Ebenbildlichkeit obwaltet wie in den bisherigen Erörterungen. Er wird abgeleitet aus dem Unterschied von vestigium und imago. Das Tier verhält sich zu Gott nur als Wirkung zur Ursache, der Mensch aber auch als Subjekt zum Objekt, das heißt als erkennendes, geistiges Wesen: er kann Gottes habhaft werden durch geistiges Ergreifen (capax). Breviloquium II c. 12 (V 230 a/b); qq. de scientia Christi q. 4 corp. (V 24 a). Wegen der Fähigkeit, Gott und die Kreatur, Gottes Werk, in sich aufzunehmen, vermag er auch den dreifachen Schöpfungszweck des Herrn zu verwirklichen, der da besteht in seinem Lob, seiner Offenbarung und der Mitteilung an die Kreatur. Die vernunftlose Schöpfung vermag dies nicht selbst zu leisten, der Mensch steht darum als ihr Sprecher und als Vermittler göttlicher Liebesabsichten in der Mitte zwischen Gott und ihr, Gott zunächst. (2. Sent. dist. 16 p. 1 art. 2 q. 1 corp.) Non habent . . . creaturae irrationales immediate ad Deum ordinari, sed mediante creatura rationali (II 394 b/5 a). In ihn, die forma beatificabilis (Breviloqium II c. 9 [V 227 a]), wird darum auch die ganze Fülle göttlicher Güte ausgegossen. — Bis hierher kommt eigentlich nur des Abbild göttlicher Wesenheit in Betracht. Erst die nähere Betrachtung der drei geistigen Fähigkeiten, das Ein-

Auch hier wieder betont Bonaventura, daß diese Lehre keinen Widerspruch gegen die natürliche Unerkennbarkeit der Trinitat darstelle. Denn die Erkenntnis der imago als solcher ist in diesem gefallenen Zustand[1]) nicht Sache der Vernunft, sondern des Glaubens[2]).

Sind uns hier das klarste Bekenntnis zum Glauben und das angestrengteste Bemühen, mit dem Lämplein der Vernunft ins Heiligtum der Offenbarung hineinzuleuchten, freundlich vereint entgegengetreten, so mag diese Tatsache zum Symbol werden. Wir werden das Paar noch öfters antreffen auf schwindligstem Steg, wo wir menschliche Fußspuren nicht mehr vermuten. Dann wird es gut sein, des unlösbaren Ehebandes beider eingedenk zu bleiben. Der „modus perscrutatorius", der „die Gegner des Glaubens zuschanden machen, die Schwachen stärken, den Vollkommenen Ergötzung sein soll", arbeitet nur mit „argumenta probabilia" und vermißt sich nicht — mag auch mancher starke Ausdruck den Verdacht nahelegen — evacuare fidei meritum[3]). Der Glaube führt sonach das Zepter, die Vernunft leistet

gehen auf den feinen Organismus ihres Ineinandergreifens führt Bonaventura auf die convenientia proportionis zwischen Gott und der Menschenseele, die auch das innere Personenverhältnis zum Ausdruck bringt, während die stumme Kreatur nur Zeugnis ablegt von seinen Außenbeziehungen. 2. Sent. dist. 16 p. 1 art. 1 q. 1 corp. Non solum sic convenit, sed etiam quantum ad intrinsecarum suarum potentiarum originem, ordinem et distinctionem, in quibus assimilatur illi distinctioni et ordini, quae est in divinis personis (II 395 a). Wir möchten hiernach der Ansicht sein, daß in der Gedankenfolge Bonaventuras eigentlich eher zum Ausdruck kommt: die Geistigkeit der Seele ist Fundament ihrer Gottebenbildlichkeit als umgekehrt.

[1]) Vgl. das Zitat S. 11 Note 1, das am Kopfe im Kontext also lautet: Hoc autem geminum testimonium libri naturae . . . Deshalb gelten diese Worte voll und ganz auch von der imago. Vgl. übrigens Brevil. II 12, wo Bonaventura spricht vom oculus carnis, rationis et contemplationis. Mit letzterem sieht der Mensch ea, quae sunt supra se. Qui quidem oculus contemplationis actum suum non habet perfectum nisi per gloriam, quam amittit per culpam, recuperat autem per gratiam et fidem et Scripturarum intelligentiam, quibus mens humana purgatur, illuminatur et perficitur ad coelestia contemplanda; ad quae lapsus homo pervenire non potest (V 230 b).

[2]) Dicendum quod per hanc trinitatem contingit cognoscere trinitatem in Deo et hoc est attribuendo ea quae in hac trinitate sunt, illi summae trinitati. Sed hoc potest esse dupliciter. Aut enim ista tria possunt Deo attribui secundum substantiam, ut per mentem intelligamus mentem in Deo et per notitiam in anima notitiam in Deo et sic de tertio; et sic non ducit in notitiam trinitatis, nisi quantum ad appropriata; et sic intellexerunt philosophi. Possunt etiam ista trahi ad Deum ratione proprietatum, quae sunt ordo et origo, distinctio et relatio; et sic ducunt in cognitionem trinitatis quoad propria. Sed ista ponere vel intelligere in Deo potest fides, sed non ratio. Sent. dist. 3 p. 2 art. 2 q. 3 corp. (I 93 a/b). [3]) prooem. q. 2 corp. (I 11 a).

ihm ein ministerium. Und hoch über allem menschlichen Streben und Forschen thront die Freude der Kontemplation, zu der nur der vollkommen gereinigte Geist (purgatissima mens) zugelassen wird. Sie führt zur Entblößung von allem irdisch-philosophischen Denken[1]), hinein in das Dunkel der docta ignorantia, von der die mystischen Schriften des Heiligen Zeugnis ablegen[2]).

Die Methode der wissenschaftlichen Schriften Bonaventuras, der modus perscrutatorius, ratiocinativus oder inquisitivus, ist mit Rücksicht auf den oben genannten Zweck zur Zurückhaltung bez. reiner Offenbarungsbeweise genötigt. So bietet die Theologie nur eine geringere Gewißheit als der schlichte Glaube; ist aber doch an manchen Punkten genötigt, zur Hl. Schrift oder überhaupt zur auctoritas ihre Zuflucht zu nehmen, da die Weisheit der Vernunft eine Schranke hat (deficit ratio)[3]).

Ein vollständiger Überblick über die in der spekulativen Trinitätslehre Bonaventuras zur Verwendung kommenden Schriftstellen zeigt, daß unser Heiliger in der Praxis den Grundsätzen des Proömium völlig treu geblieben ist. Die entsprechenden Teile des Breviloquium[4]) enthalten kein einziges Schriftwort. Auch in den qq. disp. spielen die hl. Bücher eine sehr untergeordnete Rolle. Reine Verbrämungen sind die Schriftzitate q. 1 art. 2 fund. 5 und ad 7; q. 3 art. 1 corp.; q. 4 art. 1 corp.; q. 5 art. 2 ad 11; q. 6 art. 2 ad 8 und q. 8 Schluß. Damit ist aber auch etwa die Hälfte sämtlicher in diesem Werkchen vorkommenden Schriftworte bezeichnet. Ganz charakteristisch ist der Beginn von q. 2 art. 1. Drei Schriftstellen leiten die Erörterung ein mit den Worten: Satis intonat fides et sacra Scriptura. Dann folgt der Satz: et hoc ipsum intentandum est rationibus demonstrare, als Auftakt von sieben Argumenten und zehn Gegeninstanzen. Q. 5 art. 1 enthält 12 fundd. Das erste bringt zwei Schriftworte mit der Einführnng: Convincit scripturae auctoritas; das zweite ist eingeleitet: Convincit etiam hoc fidei veritas; das dritte, der Auftakt zu sämtlichen folgenden: Item hoc ipsum concludit rationis necessitas. Q. 6 art. 1 zeigt dasselbe Überwiegen der Vernunftgründe. Und die angeführten artt. bieten noch ein besonders günstiges Bild. Andere lassen jeden Schriftbeweis vermissen.

---

[1]) Indiget purgari quoad intellectum et affectum... Gradus purgationis affectus sunt isti: purgatus est affectus, cum mundatur a culpa, purgatior cum a sequela, purgatissimus ab occasione. Etwas weiter oben: Intellectus purgatus est, cum abstrahitur a sensibilibus speciebus, purgatior cum mundatur a phantasticis imaginibus, purgatissimus cum a philosophicis rationibus. dist. 2 dub. 1 (I 59 a).

[2]) Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis, sponsum, non magistrum; Deum, non hominem; caliginem, non claritatem. Itinerarium, cap. 7 (V 313 b).

[3]) Prooemii q. 2 corp. und ad 4 (I 10 b/11 b). [4]) capp. 1—7.

Der Sentenzenkommentar macht insofern einen anderen Eindruck, als die Zahl der Argumente und Gegenargumente erheblich geringer ist. Aber im allgemeinen ist das Verhältnis von Bibel- und Vernunftbeweisen ganz dasselbe. Es wird auch dadurch nicht verschoben, daß einzelne Distinktionen, die ein direkt durch den biblischen Sprachgebrauch aufgetauchtes Problem behandeln (dist. 14—18: de missione temporali Spiritus Sancti, de caritate, de donis), eine verhältnismäßig hohe Zahl biblischer Aussprüche aufweisen. Andere Partien (dist. 2, abgesehen von 3 dubia; dist. 7; dist. 12; dist. 23—26, außer 1 dubium; dist. 28. 30. 33; 34 außer 1 dubium) enthalten auch nicht ein Bibelwort. Hier spricht sich eben die Eigenart der scholastischen Methode als modus perscrutatorius ganz ungeschminkt aus, namentlich das Suchen nach den argumenta probabilia. Verhältnismäßig häufiger finden sich Väterstellen im Beweismaterial unseres Heiligen.

Es braucht nicht betont zu werden, daß das biblische und patristische Element dem Geiste nach doch eine sehr wesentliche Rolle in diesen schulmäßigen Schriften des Heiligen spielt. Beim Sentenzenkommentar gab ihm die traditionelle Einrichtung der Besprechung kleinerer Fragen, die der Text des Lombarden anregt (bei Bonaventura dubia circa litteram Magistri genannt), Gelegenheit, sich über die eine und andere Schrift- oder Väterstelle zu äußern, die in den Rahmen der vorgetragenen Theorie nicht zu passen oder sonst eine Schwierigkeit zu enthalten schien. In solchen oft merkwürdig anmutenden Deutungen offenbart sich der Wille, Unstimmigkeiten auszuräumen und Anwürfe der Gegner des Glaubens zurückzuweisen.

Mit Notwendigkeit stellt sich das Schriftwort da ein, wo die Vernunft ihre Kräfte erschöpft sieht. Die großen Brennpunkte des trinitarischen Mysteriums verlangen eine besonders sorgliche Begründung. Da bezieht sich denn Bonaventura auf ein dreifaches Buch, den liber creaturae, den liber Scripturae und den liber vitae. Vom ersten kommen lediglich Anregungen (manuducimur), vom zweiten geht aus die zwingende Kraft der Glaubensverpflichtung (astringimur), vom dritten die Erhebung zur Höhe des Glaubens (elevamur). Es ist klar, daß das Schwergewicht auf das Mittelglied dieser Trias zu liegen kommt. Das A. T. bezeugt die Trinität implicite, teils in figuris (die drei Männer bei Abraham), teils in verbis (Verbo Domini coeli firmati sunt, et Spiritu ... Ps. 32, 6). Aber auch an vielen anderen, ja fast an allen Stellen des A. T. wird (allerdings verhüllt) das göttliche Mysterium bezeugt[1]). Das N. T. enthält diese Lehre explicite; Beispiele sind der Taufbefehl und das Komma Johanneum[2]). Ungleich leichter

---

[1]) Hier knüpfen die unzähligen Versuche an, das A. T. trinitarisch zu deuten. Vgl. z. B. Comm. in Sap. 1, 6: Benignus est enim spiritus sapientiae, scilicet increatae, scilicet Filii, a quo datur Spiritus Sanctus (VII 113 b).

[2]) qq. disp. 1, 2 corp. (V 54 b/55 b).

macht es sich Bonaventura im Sentenzenkommentar. In dist. 2 q. 2 wo zum erstenmal die Frage nach der Trinität auftaucht und das Mysterium spekulativ abgeleitet wird aus Bonaventuras Lieblingsidee der primitas, suchen wir vergebens nach einem skripturistischen Anhaltspunkt. Und dist. 5 art. 1 q. 2 fund. 1 begegnet uns die sorglose Formel des Lombarden: dicitur . . . frequenter in sacra Scriptura . . .: Patrem de sua substantia genuisse Filium.

Eine andere Stelle, an der eine gewisse Fülle des skripturistischen und patristischen Beweismaterials auffällt, ist die Streitfrage nach dem Hervorgang des Heiligen Geistes aus Vater und Sohn. Die Zeitgeschichte hatte diesen Punkt in den Vordergrund gerückt, und es war klar, daß man den Griechen mit bloßen Spekulationen nicht imponieren konnte[1]).

Das angeführte Material wird genügen, um zu zeigen, daß Bonaventuras Schriftbeweis keineswegs den Forderungen einer exakten Exegese standhält. Er war eben auch in dieser Schwäche ein Kind seiner Zeit und ist prinzipiell nicht weiter als der in alexandrinischer Allegorese manchmal recht weitgehende Augustin. Die hohe Verehrung, die man dem Worte Gottes entgegenbrachte, sträubte sich davor, den hie und da dürftigen sensus literalis als einzige Absicht des inspirierenden Heiligen Geistes zu betrachten.

Was die Väterstellen angeht, fällt die hohe Autorität auf, die er ihnen beimißt. Vor allen anderen gilt Augustin die höchste Verehrung[2]). Man hat den Eindruck, als ob ein Väterwort fast dem Schriftwort gleich gewertet werde; so ehrfurchtsvoll sind die Bemühungen zu seiner Rettung. Nur ein Fall ist mir erinnerlich, wo Bonaventura einen Vater preisgibt[3]).

Wenn der Beweisgang unseres Heiligen die Stützen der Autorität öfter, als uns tunlich scheint, verschmäht, so muß man neben den berührten, methodischen Gründen bedenken, daß er mit seiner Zeit so tief im lebendigen Glaubensbewußtsein der Kirche wurzelte, daß er das Bedürfnis der Fundamentenprüfung nicht empfand und im Vollgefühl der Glaubensfreude die Fülle göttlichen Wahrheitslichtes in sich hineintrank.

4. Wenn wir nun Bonaventuras Lehrer Alexander aufschlagen, so finden wir ihn auch fest überzeugt von der natürlichen Unerkennbarkeit des Trinitätsgeheimnisses. Auch ihm steht es unerschütterlich fest, daß hier kein Philosoph ein Fündlein habe machen können. Wenn je einer irgendwelche Kenntnis davon gehabt, „non habuit per naturalem rationem, sed per doctrinam vel inspirationem“[4]). Als

---

[1]) Siehe unten S. 56 ff.

[2]) Augustinum deceptum fuisse . . . valde absurdum est dicere de tanto Patre et Doctore maxime authentico inter omnes expositores sacrae Scripturae. qq. de scient. Christi IV corp. (V 23 a).

[3]) dist. 11 q. 1 ad 9 (I 213 b); vgl. unten S. 59 A. 4.

[4]) I q. 2 m. 1 art. 3 ad 2 (fol. 5 vb und 6 ra).

Grund für diese Tatsache führt Alexander wie Bonaventura die Erbsünde an. Seit jener Zeit ist der Verstand fehlbar in den Dingen, die den höchsten und den mindesten Grad von Wahrheit enthalten. Ersteres ist nicht verwunderlich, denn nach dem Worte des Aristoteles verhält sich unser Verstand zu den einleuchtendsten Wahrheiten wie das Auge der Fledermaus zur Sonne[1]). Die Rolle der Vernunft in der Theologie ist bei Alexander für die damalige Zeit ziemlich klar umschrieben. Sie führt den Bau der Glaubenswissenschaft auf dem Fundament des Glaubens auf (fundatur super testimonium fidei) gemäß dem Schriftwort: Nisi credideritis, non intelligetis. Auf diese Weise dient sie dem dreifachen Zweck, den auch Bonaventura angibt[2]). Doch kann sie nicht alle Schleier lüften, und speziell über dem Dogma der Trinität wird stets geheimnisvolles Dunkel weben[3]).

Was Bonaventura über Gottes Fußspur und Bildnis in der Schöpfung geschrieben, finden wir bis tief in die Einzelheiten des gebotenen Materials hinein bei Alexander wieder. Bemerkt wurde bereits, daß von den sechs assignationes vestigii fünf aus Alexander übernommen wurden[4]). Die Verwandtschaft in der Lehre von der imago ist auch überaus nahe. Gott ist als geistiges Wesen zwar nicht abbildbar im engsten Sinne; trotzdem darf der Mensch als Bild des Dreieinigen bezeichnet werden, weil er unter allen Geschöpfen die treueste Ausprägung Gottes darstellt (expressissima similitudo)[5]). Ja wenn auch der Engel als reiner Geist dem Herrn näher steht, so rücken ihn doch andere Momente: daß er sein Universum (wohl im Sinne von Mikrokosmos gedacht) leitet und belebt; daß er eine andere Person hervorbringen kann, näher an Gott heran und geben ihm die ratio imaginis in höherem Grade[6]). Die drei Seelenkräfte in ihrer Wesenseinheit begründen durch ihrer Akte Ursprungsverhältnis diese Abbildlichkeit[7]). Auch Alexander beschränkt sie auf die superior pars animae, versteht aber unter dieser im Unterschied zu Bonaventura nur die auf Gott gerichtete, nicht die auf sich selbst reflektierte Seele[8]). Um die mit Bonaventura verwandten Züge kurz zusammenzufassen, sei noch erwähnt, daß auch der Halenser die memoria als habitus primae veritatis innatus kennt[9]), die circumincessio der drei Akte erwähnt[10]), das durch die Sinne verunstaltete Ebenbild durch die

---

[1]) ibid. corp. [2]) q. 1 m. 2 fund. 2 (fol. 2 ra); vgl. oben S. 17.

[3]) Non deest argumentum ad probandam trinitatem . . . tamen deest ratio conferens ex parte nostra. q. 2 m. 1 art. 3 ad 3 (I 6 ra).

[4]) Siehe oben S. 10 Note 1. [5]) II q. 62 m. 5 art. 1 (fol. 101va).

[6]) Diese Ansichten hat Bonaventura ebenfalls übernommen II dist. 16 p. 1 art. 2 q. 1 (II 401 b 2 a).

[7]) Alex. l. c. art. 3 (fol. 102 ra) und art. 6 § 1 (102 vb).

[8]) Alex. l. c. art. 5 § 1 und 2 (102 va).

[9]) art. 7 (103 ra). [10]) l. c. dub. (ibid.).

Gnade zur imago recreationis erheben läßt[1]), und dieser similitudo gratuita im affektiven Teile der Seele ihren Wohnsitz anweist, im Gegensatz zu der im Intellekt wohnenden imago[2]).

Ganz ähnlich sind die Wege, die Wilhelm von Auxerre geht. Zwar läßt er sich im Zusammenhang der Trinitätslehre nicht ein auf Erörterungen über vestigium und imago, aber das Verhältnis von Mysterium und Vernunft behandelt er recht interessant. Dem entsprechenden Abschnitt seiner Summa gibt er die Überschrift „Multipliciter probans tres personas unum esse Deum" und meint in der Einleitung dazu: „sequitur ut rationibus ostendamus tres personas unum esse Deum"[3]). Die Art seiner Beweisführuug läßt an die Linie Richard-Dionysius denken. Doch sind die genannten Ausdrücke nicht zu pressen, denn ganz ausdrücklich bemerkt Wilhelm unter Berufung auf Dionysius, er wage nichts zu sagen oder zu denken über die überwesentliche und verborgene Gottheit, als was uns in der Hl. Schrift überliefert sei[4]). Wie vorsichtig er in der Umgrenzung des Glaubensgebietes ist, geht daraus hervor, daß er nach Anführung der dreifachen Aufgabe der Vernunft dem Glauben gegenüber — Befestigung der Gläubigen, Verteidigung gegen die Häretiker und Gewinnung neuer Anhänger — betont, der Glaube stütze sich nicht auf Vernunfteinsicht, sondern auf die prima veritas, ja ein bewiesener Glaube sei nicht verdienstlich[5]).

Nicht einheitlich ist die Interpretation des etwa gleichzeitigen († 1249) Wilhelm von Auvergne. Kramp, der ihm eine scharfsinnige Studie widmet[6]), glaubt auf Grund des allgemeinen Eindrucks des unter dem Titel de Trinitate bekannten ersten Teiles seines großangelegten Werkes „magisterium divinale" behaupten zu können, Wilhelm halte das trinitarische Geheimnis für streng beweisbar. Heitz hatte auf Grund der Tatsache, daß die von Wilhelm angeführten Beweise nur den Charakter von Analogien haben, gemeint, von der Anklage auf Rationalismus absehen zu können[7]). Wohl mit Recht. Gewiß spricht W. manchmal seinen Darlegungen zwingende Kraft zu[8]). Aber darüber darf man doch nicht andere wichtige Momente übersehen. Die vier Beispiele, die er für die Verträglichkeit von Wesenseinheit und Personenmehrheit anführt, kann ein so scharfsinniger Denker unmöglich für „demonstrative" Beweise gehalten haben: Das Dreieck mit einer Oberfläche, das supertunicale, opertorium und scapulare aus einem Tuch, das eine Wasser von Quelle, Fluß und See, die Einheit von Gold, Ring und Spange[9]). Dazu

[1]) art. 6 (102 vb). [2]) l. c. art. 4 § 1 (102 ra). [3]) liber 1 cap. 2 (fol. 2 rb).

[4]) l. c. praefatio (fol. 1 vb). [5]) l. c. (fol. 1 ra/b).

[6]) Des Wilhelm v. Auvergne magisterium divinale, Gregorianum 1920: 538—84; 1921: 42—78 und 174—87.

[7]) a. a. O. 46 mit Anm. 1.

[8]) Cap. 19 Ende (Suppl. pag. 25 a), Cap. 20 Anfang (l. c.), Cap. 22 Anfang (27 a) u. ö. [9]) Cap. 27 (36 b 7 a).

kommt, daß er im Traktat de anima, einem späteren Teil desselben großen Werkes, Glauben und Wissen bzgl. derselben Sache für genau so unverträglich erklärt wie Hoffnung und Besitz. Der Glaube geht auf eine ferne, nicht gegenwärtige, nicht sichtbare Sache; das Wissen trägt grundverschiedenen Charakter; es bezieht sich auch auf Gegenwärtiges und Sichtbares[1]). In diesen Rahmen fügen sich zwanglos seine übrigen Äußerungen: seine Verwendung der via probationis et inquisitionis, die den (katharischen) Gegnern entgegenkommend Vorurteile beseitigen will[2]), die Bekräftigung seiner Deduktionen durch die Hl. Schrift[3]), die vorsichtige Wertung seiner Argumente[4]) und insbesondere seine Zurückhaltung in der Lehre von Spur und Ebenbild[5]). Er erklärt, Ähnlichkeiten für die Trinität im Reich der Schöpfung „suchen" zu wollen[6]), die ein gewisser Abglanz des Geheimnisses sind (relucent)[7]); die große Unvollkommenheit der Spur und des Bildes wird grell beleuchtet[8]). Was er aber anführt, ist geistreich und meisterhaft durchgeführt. Die erste Dreiheit, die uns des Dreifaltigen Spur offenbaren soll, ist: Das Ding, seine Umhüllung durch die Akzidentien und seine Liebe zu dieser Hülle. Die Hülle ist gleichsam das Wort, das sein Wesen ausspricht. Für die Liebe, die ihm einige Schwierigkeiten bereitet, führt Wilhelm Beispiele aus dem vegetativen (Laub, Blätter, mit denen sich die Bäume zu schmücken suchen) und dem animalischen Leben (der Pfau, der seine Schönheit bewundert und sorglich vor Schmutz behütet) an[9]). Auch ein zweites Beispiel: Das Erz, die daraus geschaffene Statue und die Liebe, die beide verbindet, ist nicht glücklicher gewählt. Doch erlaubt ihm die Heranziehung der aristotalischen Begriffe von Materie und Form, die Erzmasse als väterliche Substanz zu betrachten, die die Form im Schoße ihrer Möglichkeiten trägt, bis sie als Wort offenbarend hervortritt[10]). Die Erweiterung des Gesichtspunktes bis zur Betrachtung von Materie und Form überhaupt, besonders im vegetativen Leben, verstattet Wilhelm eine bedeutende Vertiefung des Begriffs der gegenseitigen Liebe[11]).

Anspruch auf Originalität können seine Ausführungen über das

---

[1]) Fides est non visorum seu apparentium . . . Scientia vero illi contrario se habet per omnia, quoniam ipsa est visorum atque praesentium. De anima c. 7 pars 16 (II 222 b).

[2]) Cap. 1 (1 a): morem eis gerentes iuxta consuetudinem eorum eis satisfacere conabimur.

[3]) Zweimal am Ende von Cap. 14 (19 b); die imago Dei in der Menschenseele wertet er deshalb höher als die Fußspur, weil sie in der Schrift bezeugt ist. Cap. 26 (33 b).

[4]) Beispiel: Cap. 14: Sequitur ergo ut aggrediamur, si quomodo suadere poterimus . . . (17 b). [5]) Cap. p. 25 und 26.

[6]) Nos autem . . . similitudinem trinitatis in rebus creatis quaeremus. Cap. 23 (28 b). [7]) Cap. 25 (31 a).

[8]) ibidem. [9]) ibid. [10]) p. 31 b. [11]) p. 31 b, 32 b.

Bild der Trinität in der Seele machen. Auf drei Stufen führt er den Gedanken durch. Die Seele befiehlt dem Leib (Macht — Vater), lenkt ihn weise (Sohn) und liebt ihn (Hl. Geist)[1]. Dann betrachtet er die Seele in sich selbst als Leben, Denken und Affekt; die lebendige Seele ist parens apprehensionis et donatrix affectionis[2]. In der verklärten Seele endlich finden wir den höchsten Grad der Vollendung und das vollkommenste Abbild der göttlichen Dreieinigkeit[3].

Nicht das mindeste Verfängliche hat Wilhelms Predigt auf den zweiten Sonntag im Advent, wo er neben dem Buch der Glorie, der Gnade und der Hl. Schrift auch das der Schöpfung bespricht unter fortgesetzten Beziehungen auf St. Bernhard. Das Buch der Schöpfung führt uns zur Kenntnis Gottes und unser selbst. In jener Hinsicht lehrt es uns die Einheit göttlichen Wesens, die Dreiheit der Personen (Materie, Form, Verbindung) und die Appropriata (Größe — Macht des Vaters; Schönheit — Weisheit des Sohnes; Nützlichkeit — Liebe des Hl. Geistes)[4]. Starke Eigenwilligkeit des Denkens führt Wilhelm einsame Pfade, auf denen ihm Bonaventura nicht gefolgt ist.

Alle diese Theologen sind unzweifelhaft von Richard beeinflußt. Sein frohes Vertrauen in die Kräfte der Vernunft, auch gerade hier bei Erörterung des Trinitätsdogmas, wurde bereits gestreift (S. 9 Anm. 1). Man fühlt seinen Schmerz heraus aus der Feststellung, daß zwar reichlich Gelegenheit geboten sei, über dies Dogma zu lesen, aber was man lese, seien keine Beweise, sondern autoritativ lehrende Vätersprüche[5]. Diesem Mangel will sein Werk abhelfen[6]. Aber andererseits verliert der fromme Mystiker doch nicht die ehrerbietige Zurückhaltung und Scheu vor den Geheimnissen des offenbarenden Gottes[7]. Er zieht dem Verstandesbemühen auf diesem Gebiet ausdrücklich die gebührende Grenze[8] und läßt uns nicht im unklaren, daß er das Trinitätsdogma als eine Geheimnislehre ansieht[9]. In bezug auf das vestigium und die imago trinitatis bietet Richards Trinitätswerk keine Ausbeute. Wenn er auch die Menschen als imago Dei depicta bezeichnet, so faßt er es doch nicht im hier gemeinten Sinne auf.

---

1) 33b. 2) 33b—35a. 3) 35a—36b. 4) II 5a b.

5) Haec omnia frequenter audio vel lego, sed unde haec omnia probantur, me legisse non recolo; abundant in his omnibus auctoritates, sed non aeque et argumentationes. De trin. I. c. 5 (Migne, PL 196, 893).

6) Studeamus . . . ut quod tenemus ex fide, detur nobis ratione apprehendere et demonstrativae certitudinis attestatione firmare. l. c. V c. 1 (949).

7) Vgl. hierzu de Régnons begeisterte Charakteristik. La sainte Trinité II 235 f. 8) In quantum fas est et fieri potest. Prologus (889).

9) Numquid per intelligentiam capitis vel exemplo probatis, quod unitas substantiae possit esse in personarum pluralitate et personarum pluralitas in unitate substantiae? Numquid magis excedit humanam intelligentiam illud quod pertinaciter negatis (die Formel substantia genita etc.) quam istud quod nobiscum veraciter affirmatis? l. c. VI c. 22 (987).

Ganz anders lesen sich die Erörterungen des von der Scholastik so hochgeschätzten Präpositinus. Die ganze Anlage seines ersten Buches, dessen Trinitätslehre sich auf terminologische Untersuchungen (am Anfang) und Erörterungen über die Proprietäten (am Ende) beschränkt, und das sich von Spekulationen dionysisch-richardischer Art bewußt fernhält, läßt von vornherein keinen Verdacht des Rationalismus aufkommen. Es ist sogar eine gewisse Animosität gegen Übergriffe der Vernunft festzustellen. Bei der Untersuchung über die Zahl der Proprietäten gestattet unser Autor der Einrede Raum: der gemeinsame Besitz einer Proprietät durch zwei Personen „in naturalibus non recipitur“ [1]). In der Antwort darauf meint er unmutig, der dyalecticus könne zwar auch den Satz leugnen: Sohn und Geist gehen vom Vater aus, aber die theologica simplicitas läßt ihn gelten [2]). Ein für ihn und seine Proprietätenlehre sehr unbequemes Wort des Damaszeners vom proprius existencie modus der einzelnen göttlichen Personen legt er sich zurecht unter Berufung auf die Isaiasstelle von der inenarrabilis generatio. Wir können nicht theologisch (fidei cognicione) diese verschiedenen Ursprungsarten kennen, wo sie nicht einmal den Engeln klar sind (nec angeli sciant) [3]).

Die Erörterungen über ymago sind kurz. Ob sie sich deshalb im zweiten Buch finden, weil die ymago et similitudo trinitatis gar nicht zur Sprache kommt? [4]) Dem vernünftigen Geschöpf wird deshalb eine besondere Ebenbildlichkeit zugebilligt, weil es nicht nur nach den göttlichen Ur- und Vorbildern geschaffen, sondern darüber hinaus ist capax Dei in cognicione veri et in amore boni [5]). Andeutungsweise findet sich auch die bei Bonaventura wiederkehrende Unterscheidung von ymago als Bezeichnung der natürlichen und similitudo als Bezeichnung der übernatürlichen Ebenbildlichkeit [6]); doch bleibt Präpositinus darin nicht konsequent [7]).

Hugo, der alter Augustinus der Viktorinerschule, macht sich des großen Meisters Gedanken über Spur und Bild Gottes zu eigen [8]).

Einer der gewaltigsten Kämpen für die Undurchdringlichkeit des trinitarischen Geheimnisses war unstreitig der hl. Bernhard. Bekannt sind seine scharfen Worte über Abälards praktischen Rationalismus [9]). Er stellt es als ein Verbrechen und zugleich als ein unmögliches Beginnen dar, Gott mit der kleinen Menschenvernunft be-

[1]) Summa Praepositini. Codex lat. Monacensis 6985 fol. 26 rb—vb.

[2]) Et hanc dyalecticus negaret... Sed theologica simplicitas vocabulum... recipit. l. c. va. [3]) fol. 27 rb—va. [4]) fol. 36 va—37 va. [5]) fol. 36 ra.

[6]) Similitudo secundum gratuita maxime attenditur, sicut ymago secundum naturalia. l. c. [7]) Ubi notatur quod similitudo non tantum secundum gratuita, set eciam secundum naturalia accipitur. l. c.

[8]) de Sacr. 1 pars 3 c. 21 (Migne 176, 225).

[9]) Vgl. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode II 104 ff. 177 ff.

greifen zu wollen[1]). Diesen Gedanken führt er für die drei göttlichen Personen im Einzelnen durch und kommt so zu einer doppelten Reihe: von Unerkennbarem und Erkennbarem. Des Vaters Ewigkeit, des Sohnes Zeugung, des Hl. Geistes Hervorgang sind unbegreiflich; erkennhar wird der Vater in der Schöpfung, der Sohn im Fleische, der Hl. Geist durch die Gnadeneinwohnung in der Seele[2]). Diese steht als trinitas creata der trinitas creatrix gegenüber. In solchem Zusammenhang verfolgt der Heilige gern alle Zuständlichkeiten der Seele im Verhältnis zu Gott und zählt acht trinitates auf[3]). Als imago steht sie in besonderen Beziehungen zum göttlichen Ebenbild, dem Verbum, so daß sie als ad imaginem bezeichnet werden darf[4]). Irgendwelche Gefährdung des Geheimnisses durch die Lehre von der imago kommt nach der ganzen Einstellung des hl. Autors nicht in Frage.

Anselm kommt hier als Vorbild für Bonaventura nur in einem allgemeineren Sinne in Betracht. Der ganze Geist des Denkers von Bec und Canterbury, der den scharfen Adlerblick mit dem glühenden Mystikerherzen vereint, inspiriert auch unseren Heiligen. Das Axiom des Vaters der Scholastik von der Fides quaerens intellectum[5]) ist auch beim Sohn in voller Kraft. Augustins Analogien aus dem Seelenleben durchwalten ja Anselms ganze trinitarische Theologie, ohne daß indes die Worte vestigium und imago genannt werden.

Daß Augustin der für alle diese Punkte maßgebende Theologe ist, bedarf schon keiner Versicherung mehr. Die sieben letzten Bücher seines Trinitätswerkes gehen den trinitates in der Schöpfung und besonders im Menschen in liebevollster Sorgfalt nach. Es ist bekannt, daß wir hier ein Lebenswerk im eminenten Sinne vor uns haben, das

---

[1]) Petrus Abaelardus christianae fidei meritum evacuare nititur, dum totum, quod Deus est, humana ratione arbitratur se posse comprehendere. Ep. 191 n. 1. (Der Maurinerausgabe von 1839 col. 415.) Nihil nescit omnium quae in coelo et in terra sunt praeter se ipsum. Ep. 193 (418). Scrutari hoc temeritas est; credere pietas; nosse vita et vita aeterna. de consid. V c. 7 n. 17 (1084). [2]) In festo Pentec. sermo 1 n. 1 (2015).

[3]) Sermo de diversis 45 n. 6 (2468) und Sententiae n. 25 (2589). Die zweite Stelle lautet also: Est Trinitas creatrix Pater et Filius et Spiritus sanctus; ex qua cecidit trinitas creata: memoria, ratio et voluntas. Et est trinitas, per quam cecidit, videlicet per suggestionem, delectationem, consensum. Et est in quam cecidit, videlicet impotentia, caecitas, immunditia . . . Memoria cecidit in tres species cogitationum, affectuosas, onerosas, otiosas. Ratio in triplicem ignoratiam boni et mali, veri et falsi, commodi et incommodi. Voluntas in concupiscentiam carnis, concupiscentiam oculorum et ambitionem saeculi. Est trinitas, per quam resurgit, scilicet fides, spes, caritas.

[4]) In cant. sermo 80 n. 289 (3158).

[5]) Daß Anselm dies Wort nicht in rationalistischem Sinne gemeint, gibt man ja jetzt bereitwilliger zu. Vgl. Ueberweg-Heinze, Grundriß II[10] 265; **Grabmann, Scholastische Methode I 272 ff.**

diesen Geistesriesen lange beschäftigt hat[1]. Und aus den heftigen Streitigkeiten mit den Arianern, die auch an seinen fernen Strand ihre Wellen trugen[2], aus der völligen Verständnislosigkeit dieser Kreise für das geheimnisvolle Zusammensein von Einheit und Dreiheit mag sich sein Bemühen erklären, im Bereich des Geschöpflichen gewisse, wenn auch entfernte Anklänge an das Geheimnis zu suchen. Sein liebevoller Eifer hat reiche Früchte getragen. Nicht nur daß durch die ganz aus Augustinuszitaten zusammengesetzte dist. 3 des Lombarden die gesamte Scholastik zur Heeresfolge veranlaßt wurde, sondern noch mehr! Man sehe sich einmal die Tafel augustinischer trinitates an bei Portalié![3] Man wird sie fast ausnahmslos in den Werken der Scholastik wiederfinden, besonders aber bei Albertus[4] und Bonaventura[5]. Für Augustins echt scholastische Geistesrichtung ist bezeichnend das oft von ihm zitierte und ihm oft noch nachgeschriebene Wort Nisi credideritis, non intelligetis. bei Is. 7, 9 nach den LXX: *ἐὰν μὴ πιστεύσητε οὐδὲ μὴ συνῆτε.*

Ein vergleichender Blick auf die Dominikaner zeigt uns, daß diese genau dieselben Bahnen wandeln. Die Ehrfurcht vor Augustin veranlaßt besonders Albertus zu einläßlichen Erörterungen über vestigium und imago[6]. In St. Thomas' Summa treten diese Gedanken ähnlich wie bei Anselm zurück. Die einzige Bemerkung, die ihnen gewidmet ist, dient dazu, das Mißverständnis auszuräumen, als ob hierdurch die natürliche Unerkennbarkeit der Trinität gefährdet sei[7].

Skotus bewegt sich an dieser Stelle ganz in den Traditionen der alten Franziskanerschule. Bei der Fußspur Gottes betont er, daß sie nur auf appropiierte absolute Vollkommenheiten Gottes führe, seine Einheit, Schönheit und Vollkommenheit im Handeln[8]. Bezüglich der Ebenbildlichkeit des Menschengeistes hat er nichts gegen die beiden augustinischen assignationes einzuwenden. Mens oder memoria gelten ihm als actus primus perfectus respectu utriusque actus secundi scil. fecunditas ad gignendum et spirandum[9]. Entschieden lehnt er die Auffassung ab, als ob von diesem Boden aus ein zwingender Schluß auf die Dreipersönlichkeit Gottes gezogen werden könne. Wohl aber hat die fromme Betrachtung des Gläubigen hier ein Feld der Betätigung[10].

---

[1] Epist. 174 (Migne 33, 758); Wiener Ausgabe Bd. 44, 650/1. Retractationes II c. 15 (Migne 32, 635/6); Wiener Ausgabe Bd. 36, 147 f.

[2] Vgl. Collatio cum Maximino (Migne 42, 709/42).

[3] Dictionnaire I 2351/2. [4] dist. 3 art. 13—39 (XIV 62 a/92 b).

[5] An vielen Stellen, bes. Brevil. II ss. und Coll. Hex. IV und XX ss.

[6] l. c. [7] 1 q. 32 art. 1 ad 2 (IV 350 b).

[8] dist. 3 q. 5 n. 5 (IX 313 b/4 a). [9] l. c. q. 9 n. 4 u. 5 (407 a/8 a).

[10] Valent credenti ad perscrutandum, non autem non credenti concludunt eam esse, quia posset esse in una persona. l. c. n. 9 (410 a/b).

I. Hauptteil.

Die Dreiheit in der Einheit.

1. Kapitel.

1. Einheit und Mehrpersönlichkeit.

Das Dogma von der allerheiligsten Dreifaltigkeit betont gleich stark die Einheit des göttlichen Wesens und die Mehrheit der Personen. Es besteht im Grunde in der rechten Mittellinie zwischen diesen beiden Eckpfeilern.

Deshalb ist es verständlich, daß dem genialen jungen Franziskaner dies Problem sich sofort mit voller Wucht aufdrängte. In der Tat erhebt sich seine erste Behandlung im Sentenzenkommentar Dist. 2 zu beachtenswerter Höhe. Aber mit diesen kurzen Strichen nicht zufrieden, widmet unser Heiliger ihm eine eigene geistvolle Schrift, die quaestiones disputatae de mysterio sanctissimae Trinitatis.

Die Grundlage für diese Erörterungen muß der Nachweis der Einheit des göttlichen Wesens legen. Sechs Beweise führt Bonaventura dafür an, die alle aus dem einen brillierenden anselmischen Gedanken entspringen, daß Gott jenes Wesen ist „quo majus et melius nihil cogitari possit"[1]. Mit der Existenz zweier Götter müßte streiten Gottes höchstvollkommene Wesenheit, denn der Höchste ist immer nur einer; ferner seine Allmacht, denn zwei Allmächtige könnten einander zur Ohnmacht verurteilen; dann seine höchste Weisheit, weil das gegenseitige Erkennen unüberwindliche Schwierigkeiten böte. Auch mit der Allgutheit würde diese Annahme in unlöslichen Widerspruch geraten; denn jedes der zwei göttlichen Wesen müßte dann um seiner selbst willen geliebt werden, was undenkbar ist. Die zwei letzten Beweise begründen dasselbe aus der Allwirksamkeit und Allursächlichkeit Gottes, Wahrheiten, die zusammenbrechen müßten

[1] Hierzu und zum Folgenden qq. disp. de mysterio stmae Trinitatis q. 2 art. 1, fund. (V 59 a 60 a.)

unter der Voraussetzung mehrerer göttlicher Wesen. Diese Beweisführung, insbesondere die bewußte Zurückführung auf den anselmischen Grundgedanken, bleibt originell und großartig genug, auch wenn man erfährt, daß das erste Argument dem Vater der Scholastik gegenüber nichts Neues enthält, und das zweite aus einer überaus reichen und von Bonaventura mit vielem Eifer ausgebeuteten Fundgrube entnommen ist, dem Viktoriner Richard[1]). Warum zwei weitere Beweise aus der absoluten Wesenseinfachheit Gottes und seiner Allgegenwart nicht mit den vier übrigen dort stehenden in die qq. herübergenommen sind, ist nicht ersichtlich[2]).

Was ist nun einfach in Gott? Die Wesenheit — essentia. Man unterscheidet in einem jeden Wesen die Natur und ihren Träger oder Besitzer (naturam et habentem naturam), welch letzterer bei vernünftigen Wesen die Person ist. Die menschliche Person umschließt nun (in ihrem sinnlichen und geistigen Teil) mehrere Naturen; umgekehrt ist in Gott die einigende Kraft der Natur so groß, daß sie mehrere Personen in eins zusammenfaßt, so daß wohl die Personen, nicht aber die Natur zählbar ist[3]). Von plures Dei kann darum nie und nimmer die Rede sein, da das Zahlwort den ganzen ihm beigegebenen Terminus multipliziert, nicht nur das Suppositum, sondern auch die Form[4]). Rein grammatikalisch selbst kann, wenn man nicht den eigentlichen Sinn des Wortes aufgeben will, nicht (in Anlehnung an die hebräische Pluralform Elohim) von plures Dei die Rede sein; denn der Geist verschiedener Sprachen ist zu verschieden, um solche Übertragungen zuzulassen. Wohl aber können die Stellen der Heiligen Schrift, die von mehreren Göttern reden, erklärt und gerechtfertigt werden, da hier das Wort Dii nur nuncupative und adoptive gebraucht wird[5]) zur Bezeichnung von Geschöpfen.

Der Einfluß des Halensis ist hier zweifellos sehr groß. Die zuletzt erwähnte q. steigert die Abhängigkeit bis zur Übernahme der

[1]) De trin. I. c. 14 (Migne 196. 897) und c. 25 (902).

[2]) Aus dist. 2 q. 1. stammen fund. 1. 2. 3. 4 der qq. disp. 2 art. 1. Der Beweis aus der summa simplicitas ist Bonav. aus Alex. 1. q. 14 m. 2 fund. 2 und 3 (Venetiis 1575, fol. 31va) und Richard de trin. II. c. 17. 18. 19 (Migne 196. 911) zugeflossen.

[3]) Quoniam ergo in creatura rationali contingit unam personam habere plures naturas . . . sic a contrario sensu in Deo propter summam simplicitatem contingit unam naturam haberi a pluribus... Quia ergo una tantum est natura habita et non numerata, ideo tantum dicitur una substantia et essentia; quia vero plures habentes, ideo plures personae, nulla omnino repugnantia existente. dist. 23 art. 2 q. 2 corp. (413b, 14a).

[4]) Numerus pluralis significat plurificationem termini sec. suppositum et formam l. c. q. 3 corp. (415a).

[5]) Dist. 4 q. 3 corp. und ad 1 (I 102a).

Termini nuncupative, adoptive, naturaliter. Hingegen zeigen die unmittelbar vorangehenden qq. 1 und 2 eine ungewöhnlich große Selbständigkeit, wenn auch ihre Thesen sich mit denen Alexanders decken[1]).

Richards Gedanken haben ebenfalls eingewirkt. Außer den bereits erwähnten Ableitungen der Einheit Gottes aus seiner Einfachheit und Allmacht ist hier noch zu nennen der der Scholastik geläufige Gedanke, daß, wo im Menschen zwei Naturen in einer Person vereint seien, die Vereinigung mehrerer Personen in einer unteilbaren Natur bei Gott nicht unmöglich sein könne[2]).

2. Ein Meisterstück in methodischer und sachlicher Hinsicht möchte man die Ableitung der Mehrpersönlichkeit Gottes aus der Wesenseinheit nennen[3]). Zwar muß gleich bemerkt werden, daß hier die Einwirkung Alexanders und Richards einen ganz auffallenden Grad erreicht aber auch so bleibt noch genug Raum, auf dem sich Bonaventuras Eigenart entfalten kann.

Vier Beweise für die Mehrpersönlichkeit Gottes führt der Sentenzenkommentar an: aus der summa beatitudo mit den Hilfsbegriffen bonitas, charitas, iucunditas, aus der summa perfectio, simplicitas und primitas[4]).

Besonders bemerkenswert, weil die geistige Eigenart des hl. Autors gut kennzeichnend, ist der auch im corpus articuli wiederkehrende Gedanke des vierten Fundaments, die ratio primitatis. Im Anschluß an den pseudo-aristotelischen liber de causis entwickelt Bonaventura: Quanto aliquid prius est, tanto fecundius et aliorum principium. Je näher dem Urquell des Seins, desto lauterer und kräftiger das Wasser; je weiter die Entwicklung fortschreitet, desto mehr versiegt die Kraft. Ein großer Gedanke, der ja auch im Gnostizismus und Neuplatonismus eine Rolle gespielt hat. Er wird hier von der göttlichen Wesenheit auf den innergöttlichen Lebensprozeß übertragen und die erste Person, weil nicht ab alio, zum Quellgrund der

---

[1]) Q. 50 m. 2 (133 va 134 ra) des Halesiers enthält außerdem noch die opp. 1 und 3, sowie die Lösung ad 1, die Bonaventura hier anführt. Derselben Stelle entnimmt er die opp. 2. 3. 4 und das Symbolwort von fund. 1 in dist. 23 art. 2 q. 3 und die Lösungen außer der letzten; auch das corpus zeigt deutliche Spuren der Entlehnung. Q. 49 m. 3 (130 rb vb) und q. 57 m. 3 (146 147 ra) enthalten die den bonaventuranischen qq. 1 und 2 entsprechenden Thesen.

[2]) De trin. III c. 2 (Migne 196. 931); vgl. auch Bernhard, De consider. V cap. 8 n. 19 (Editio Maurin. v. 1839 col. 1086).

[3]) Dist. 2 q. 2 und qq. disp. 2 art. 2.

[4]) Die drei ersten Beweise bringt Alexander 1 q. 14 m. 1 fund. (fol. 30 vb 31 ra) und q. 5 m. 2 ad 1 (fol. 13 ra). Das zweite Argument hat allerdings bei Bonaventura einen anderen Untersatz.

anderen gemacht[1]. Für diese den Heiligen offenbar sehr begeisternde Idee — denn sie beherrscht seine ganze Lehre vom trinitarischen Prozeß[2] — fand er sogar eine Stütze in der Tradition (antiqua positio nennt er sie), die den Vater als „fontalis plenitudo" bezeichnet[3]. Wenn er sie auch nicht an anderer Stelle ausdrücklich als dionysische bezeichnet hätte[4], so müßte man ihr doch auf den ersten Blick diesen ihren Ursprung ansehen. Weiter unten wird klar werden, daß Richard die Rolle des Vermittlers zwischen Areopagita und Bonaventura gespielt hat.

Ähnlich kühn wie diese Beweisführung ist die aus Alexander entlehnte aus der vollkommenen Einheit und Einfachheit Gottes. Der Einheit eignet eine gewisse zusammenfassende Kraft; je schöner diese in die Erscheinung tritt, desto höher ist der Grad der Einheit. Das im Universalbegriff festgehaltene Wesen lebt in vielen Individuen. Seine vereinheitlichende Kraft ist aber nicht so groß, daß diese Individuen nicht selbständige, zählbare Einzelwesen wären. Eine Einheit, die solcher Unvollkommenheit entbehrte, die die einzelnen Individuen zur Wesenseinheit zusammenfassen könnte, müßte als Gipfel der Einheitskraft bezeichnet werden. Derart aber ist die göttliche Einheit in den drei Personen[5]. Denn sie ist derart eins, daß sie auf keine Weise multipliziert werden kann, und doch ist sie nicht eingeengt, nicht beschränkt, ja nicht einmal einschränkbar auf ein Individuum. Es hieße also die Kraft der göttlichen Einheit unterschätzen und ihren Ruhm vermindern, wollte man ihr nicht die Personenmehrheit zugestehen[6].

Die Fassung, die Alexander diesem Gedanken gegeben, ist eigentlich noch glücklicher zu nennen; denn sie faßt das für die Trinitätslehre gegebene Ziel unmittelbar ins Auge. Die Einheit, so meint Alexander, ist durch die Kraft der Zusammenfassung in ihrem Grad bestimmt.

---

[1] Ergo sicut essentia divina, quia prima, est principium aliarum essentiarum, sic persona Patris cum sit prima, quia a nullo, est principium et habet fecunditatem respectu personarum. Dist. 2 q. 2 fund. 4 (I 53b).

[2] Vgl. die langen Erörterungen dist. 27 p. 1. q. 2 ad 3 (I 470a/72b) und qq. disp. 8 (V 112a/15b).

[3] Dist. 2 q. 2 corp. (I 54a).

[4] 1. Sent. dist. 11 q. 1 ad 7. 8 (213b).

[5] Simplicitatis est, quod aliqua natura sit in pluribus, ut patet in universali, sed ex defectu simplicitatis est, quod numeretur in illis: ergo si in Deo est simplicitas in nullo deficiens, erit in pluribus non numerata essentia. 1. Sent. dist. 2 q. 2 fund. 3 (I 53a).

[6] Sic est unum, quod nullo modo potest formaliter multiplicari; sic est unum ut non possit coarctari nec ad unum tantum individuum restringi ... Unde nullus perfecte laudat divinam unitatem, nisi pariter sibi attribuat trinitatem. Qq. disp. q. 2 art. 2 corp. (V 65b/66a).

Wenn nun Wesenseinheit und Personeneinheit zusammentrifft, dann tritt die Kraft der Einheit nicht so deutlich hervor, als wenn das eine Wesen in mehreren Personen, ohne multipliziert zu werden, sich findet. So drängt die vollkommene Einheit auf die Mehrpersönlichkeit hin[1]).

Die beiden anderen Argumente aus der Glückseligkeit und Allvollkommenheit Gottes, die hier auseinandergehalten werden, verschränken sich an anderen Stellen leicht, was unschwer einzusehen ist, da der Begriff des bonum den Übergang aus der metaphysischen in die ethische Ordnung geradezu befördert. So bezeichnet Bonaventura gelegentlich jene Einheit als vollkommener, in der die Liebe eingeschlossen ist; Liebe aber setzt Personenmehrheit und -verschiedenheit voraus; also![2]) Und im Breviloquium finden wir dasselbe wieder. Hier bildet das Lieblingsaxiom unseres Lehrers: Von Gott muß man sentire altissime und piissime — den Ausgangspunkt der trinitarischen Ableitung. Gegen das sentire altissime hieße es verstoßen, wollten wir nicht zugeben, daß Gott sich auf das vollkommenste d. h. persönlich mitteilen könnte; mit der geforderten frommen Denkungsart müßten wir kollidieren, wenn wir dächten: Gott könnte dies zwar, wollte aber nicht[3]).

Dieselben Gedanken finden wir bei Bonaventuras Lehrer Alexander wieder. Mit viel Sorgfalt hat de Régnon sich bemüht nachzu-

---

[1]) Unitas dicitur major quia simplicior et virtuosior; composita autem unitate personali cum unitate essentiali, minor erit unitas et simplicitas in virtute quam si poneretur cum differentia personali; quia simplicissima et maxima unitas est, quae habet esse in pluribus non multiplicata; quanto nempe est aliquod majus unum, in simplicitate essentiae, tanto magis est in unitate: ideo summa unitas et simplicitas ponit pluralitatem, aliter non esset simplex in summo simplicitatis. 1. q. 5 m. 2 ad 1 (fol. 13ra).

[2]) Perfectior est unitas, in qua cum unitate naturae manet unitas caritatis; sed „caritas ad alium tendit“; ergo includit distinctionem diligentis et dilecti; ergo divina unitas . . . necesse est quod habeat pluralitatem intrinsecam. Qq. disp. 2 art. 2 fund. 10 (V 65a).

[3]) Non . . . sentiret altissime, si non crederet quod Deus posset se summe communicare; non sentiret piissime, si crederet quod posset et nollet. Brevil. 1. c. 2 (V 211a). Der Gedanke von der neidlosen Liebe Gottes, der Bonaventura sehr vertraut und mit Alex. gemeinsam ist, wird von ihm selbst auf Augustin zurückgeführt (Comm. Joann. zu cap. 5 n. 42, VI 309b). Tatsächlich ist er bei diesem auch zu treffen, im Zusammenhang mit der großen Frage der Theodicee nach der Möglichkeit einer besseren Welt (vgl. Schwarz, Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie I (Heidelberg 1897) 240). Von Hertling verfolgt die Idee über Pseudo-Dionysius zurück bis auf Platons Timäus (29 E). Siehe v. Hertling, Albert der Große[2] 161. Auf beiden Wegen kommen wir schließlich zum selben Ziel, daß nämlich die Urheimat dieser Vorstellung die platonische Welt ist.

weisen, daß die Idee von der Allgüte des höchsten Wesens schließlich der beherrschende Gedanke der halensischen Theologie sei[1]). In den Erörterungen über die Zahl bei Gott nennt er die in der Güte liegende Neigung zur Mitteilung die ratio distinctionis und fordert für diese Güte die doppelte Selbstausgießung im modus naturae et voluntatis[2]). Da hätten wir ja eine völlig „metaphysische Theorie" im Anschluß an das bekannte dionysische Axiom vom bonum diffusivum sui, der dann allerdings nach de Régnons Ansicht eine zweite, die „psychologische" voie d'amour zur Seite tritt[3]). Aber immerhin würde dies doch eine einigermaßen übersichtliche Gliederung des in so überreicher Fülle von Alexander beigebrachten Materials bedeuten. Leider wird es einem schwer, an die Berechtigung der Régnonschen Ansicht zu glauben. Ich möchte hier (mit Bilz)[4]) manches auf Kosten von Régnons Begeisterung für „seine" Theologen setzen. Tatsache ist allerdings, daß die Idee vom summum bonum bei der processio des Hl. Geistes eine bedeutende Rolle spielt. Aber nicht weniger gewiß ist, daß sie bei der generatio verbi so viel wie nichts bedeutet. Und von einer psychologischen Theorie wird man bei Alexander auch kaum sprechen können. Man braucht nur einmal die konsequente Ableitung der Trinität aus dem Gesichtspunkt der Liebe, wie sie Richard bietet, neben Alexander zu halten, um zu sehen, daß es sich hier nur um die gelegentliche Verwendung des Liebesgedankens, dort um viel mehr handelt. Zudem finden wir nirgends bei Alexander die Vorstellung, daß der göttliche Sohn ein formelles Produkt göttlicher Liebe sei. Wir werden also nicht die Freude haben, bei dem ersten großen Franziskanerlehrer eine eigentliche trinitarische Theorie zu finden und zur Einheitlichkeit vorzudringen.

Derselben Gedankenwelt entstammen die Argumente Wilhelms v. Auxerre. Das Augustinuswort von dem aut non posse aut nolle generare, der dionysische Gedanke vom bonum diffusivum sui und der paternitas coelestis paaren sich mit der eigenen Idee, daß es vollkommener sei, auch aus Eigenem mitzuteilen, denn aus Fremdem auszuteilen[5]). Unzweifelhaft, weil bis auf einzelne Kunstausdrücke (condignus, condilectus) übereinstimmend, ist aus Richard entlehnt „alia probatio trinitatis personarum" aus der vollkommenen Liebe, die nur unter drei Subjekten denkbar ist[6]).

---

[1]) La sainte Trinité II (Paris 1892) 402—21.

[2]) 1. q. 45 m. 5 corp. (f. 118 ra): Communicatio bonitatis est ratio distinctionis sui numeri in distinctione determinata, quae est Patris ad Filium. Sed sicut communicat se bonitas per modum naturae, ita per modum voluntatis.

[3]) L. c. 398—406.

[4]) Trinitätslehre des hl. Joh. v. Damaskus 74. 97.

[5]) Summa aurea. I. cap. 2 pars 1 fund. 1—4 (fol. 2 rb va).

[6]) L. c. pars 3 (fol. 3 ra).

Wilhelm von Auvergne entfaltet hier den ganzen Glanz seines sprühenden Geistes und variiert nach allen Seiten das Thema von der fontana Deitas. In ihr ist die Fülle quellhaft, d. h. in keiner Hinsicht von einem andern, und selbstursprünglich (primitive).

Der erste Ausfluß der Quelle findet sein Maß nicht in der Fassungskraft des aufnehmenden Gegenstandes, sondern in der eigenen Fülle, sie strömt also aus secundum se, nichts anderes, sondern das eigene Sein mitteilend [1]. Den neuplatonischen Gedanken von dem Ersten als Eins und dem ständigen Wachsen zur Vielheit verwertend, bemerkt Wilhelm, daß diejenige Vielheit, die der wahren Einheit zunächst steht, nur die sein kann, welche am wenigsten Vielheit an sich trägt (minina pluralitas et minime etiam pluralitas), d. h. die numerische Vielheit bei Wesenseinheit [2]. Diese erste Emanation verbindet mit der Quelle notwendig die erste und wesenhafte Ähnlichkeit, die keine Beimischung von Potenzialität erlaubt [3]. Die vollkommene Einheit und Einfachheit dieser Emanation betont Wilhelm sehr stark, weil aus dem Einen nicht per se das Viele entstehen kann. Als Stütze für den schwachen Verstand empfiehlt er das bekannte Beispiel von einem Wasser in Quelle und Ausfluß [4]. Die vielgehörte Isaiasstelle 66, 9 steht bestätigend am Schlusse [5].

Richard, dieser geistig bedeutendste Theologe aus der Schule von St. Viktor, vielleicht der originellste Kopf des ganzen Mittelalters, hatte in geistreicher Weise das areopagitische Erbgut vom sich selbst ausgießenden und mitteilenden Guten zu einer vollständigen trinitarischen Theorie ausgebaut. Er führt zunächst aus, daß eine vollkommene Liebe nur unter mehreren Personen denkbar ist [6]; dann leitet er dieselbe Folgerung aus der Allgüte (Mitteilsamkeit) und Glückseligkeit ab [7]. Namentlich das letzte unterstreicht er nochmals, indem er ausdrücklich feststellt, daß zwar die göttliche Allweisheit und Allmacht keine Personenmehrheit erfordere, wohl aber die Vollendung des Glückes [8].

Selbst den Lieblingsgedanken Bonaventuras können wir hier wiederfinden, zwar noch nicht in der scharfen, durch die aristotelische Logik gefeilten Form wie dort, nicht gefaßt in den Terminus „primitas", wohl aber in der Sache und der von Bonaventura auch oft und gern wiederholten Prägung der „plenitudo" [9]. Denn auch er folgert, daß jene Person, die nicht von einer anderen ist, und die „Fülle" besitzt und ist, Quelle sein muß „alles Seins, jeder Wesenheit, jeder Existenz, ja jeder Person, sei sie menschlich, englisch oder göttlich".

---

[1] Cap. 14 (p. 17b 18a). [2] p. 18a. [3] 18a b. [4] 18b 19a.

[5] 19b. [6] De trin. III c. 2 (Migne 196, 916 7).

[7] L. c. c. 3 (917, 8). [8] L. c. c. 16. 17 (925 6).

[9] L. c. V c. 4 (951): „Quod ergo non potest habere secundum participationem, habet sec. plenitudinem ... Ex semetipsa est ei suum esse, ex

Der Name des Pseudo-Areopagiten ist in diesem Zusammenhang schon verschiedentlich genannt worden. Und mit Recht, denn auf ihn als Quelle deuten viele Arme. In der areopagitischen Theologie steht die Gutheit Gottes an erster und beherrschender Stelle. Nicht nur ist sie der tiefste Grund der Schöpfertätigkeit[1]), sondern geradezu die Definition der überwesentlichen Gottheit[2]). Die in sich überreiche Quelle läßt ihre Fülle nach außen strömen (bonum diffusivum sui). Dieser Dynamismus des Gottesbegriffes wird nun auch in das innergöttliche Leben reflektiert. Dem Vater kommt der Ausdruck „*πηγαία θεότης*“ in besonderer Weise zu; Jesus und der Hl. Geist sind sozusagen der gottgeborenen Gottheit gottentsprossene Schößlinge oder Blüten[3]).

Ein anderes Bild! Der Vater ist der Lichtquell (*τοῦ θεαρχικοῦ Πατρὸς φωτοδοσία*)[4]), Sohn und Geist die aus ihm strahlenden überwesentlichen Lichter (*ὑπερούσια φῶτα*). Gewiß sind es biblische Vorstellungen[5]) (aber sie fügen sich sehr gut in diese Gedankengänge ein), wenn die väterliche Fruchtbarkeit, aus der die produzierten Personen als Strahlen ausgehen, als Ur- und Vorbild aller geschöpflichen Vaterschaft bezeichnet wird[6]). Wir erkennen hier den Anknüpfungspunkt für eine weitverbreitete Argumentation zugunsten der Personenmehrheit[7]). Mit dem Entwicklungsstadium verglichen, das diese Ideen bei Bonaventura erreicht haben, sind dies hier allerdings nur winzige Keime; aber daß ein organischer Prozeß diese Keime mit Hilfe des aristotelischen Gedankens vom principium quia primum[8]) zu der

---

semetipsa est ei suum posse. Sed suum posse est omne posse... Ex ipsa itaque est omne quod est, ex ipsa omnis essentia, omnis existentia, omnis persona, omnis inquam persona humana, angelica et divina.“

[1]) *Ἐπειδὴ δὲ ὡς ἀγαθότητος ὕπαρξις αὐτῷ τῷ εἶναι, πάντων ἐστὶ τῶν ὄντων αἰτία.* De div. nom. c. 1 § 5 (Migne PG 3; 593 C). *Θεαρχίαν ὁρῶμεν ... ὡς αἰτίαν ... τῶν ὄντων ... διὰ τὴν αὐτῆς οὐσιοποιὸν ἀγαθότητα.* Ibid. § 4 (589/92).

[2]) *Οἱ θεόλογοι ... ἀπὸ πάντων ἀφορίζουσιν αὐτὴν ... τὴν θεαρχικὴν ὕπαρξιν ἀγαθότητα λέγοντες.* L. c. c. 4 § 1 (693 B).

[3]) *Ὅτι μὲν ἔστι πηγαία θεότης ὁ Πατὴρ, ὁ δὲ Ἰησοῦς καὶ τὸ Πνεῦμα τῆς θεογόνου θεότητος, εἰ οὕτως χρὴ φάναι, βλαστοὶ θεόφυτοι καὶ οἷον ἄνθη καὶ ὑπερούσια φῶτα.* L. c. c. 4 § 7 (645 B).

[4]) Coel. hierarch. c. 1 § 2 (l. c. 121). [5]) Eph. 3, 14. 15.

[6]) *διὰ τὴν τρισυπόστατον τῆς ὑπερουσίου γονιμότητος ἔκφανσιν, ἐξ ἧς πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς ἐστι καὶ ὀνομάζεται.* De div. nom. c. 1 § 4 (589/92).

[7]) Daß Wilhelm v. Auxerre hier anknüpft, wurde bereits gesagt; auch Alexander argumentiert daraus, daß wo die Geschöpfe Zeugungskraft haben, der Schöpfer nicht unfruchtbar sein kann. 1. q. 42 m. 1. corp. Und er beruft sich dafür auf Richard, also wieder die gleich zu besprechende bekannte Reihe.

[8]) Die Herausgeber Bonaventuras verweisen auf 1. Poster c. 2, unmittelbar darauf aber auf den liber de causis prop. 1 (V 113, Note 2 und 3), ein merkwürdiges Beispiel von Berührungen des Aristotelismus und Neuplatonismus.

reizenden Blüte der primitas entwickeln konnte, dürfte einleuchtend sein. Es darf hier angemerkt werden, daß die Vorstellung vom Vater als *πηγὴ τῆς θεότητος* noch älter ist. Cyrill von Alexandrien[1], Basilius[2], Gregor von Nazianz[3] und von Nyssa[4] haben sie bereits, und selbst diesen ist sie von Athanasius überkommen[5]. Auch in späterer Zeit blieb sie Erbgut der griechischen Theologie[6].

Wir sind damit erstmals auf die Linie Bonaventura – Alexander – Wilhelm v. Auxerre – Wilhelm v. Auvergne – Richard – Dionysius gestoßen, die wir noch oft in unseren Untersuchungen kreuzen werden. De Régnon wies als erster energisch auf sie hin, ohne allerdings die beiden Wilhelm zu erwähnen. Er stellt ihr eine andere gegenüber: Thomas – Albertus – Lombardus – Anselm – Augustinus[7]. Er bringt die Hauptmerkmale und -unterschiede auf die Formel, daß die erste Richtung die Personen in recto, die Natur in obliquo betrachte, die zweite hingegen von der Natur ausgehe und dementsprechend diese auch akzentuiere[8]. Diese Verschiedenheiten findet er begründet im Anschluß an die griechische Väterwelt einer- und die lateinische andererseits, die je eine den entgegenstehenden Häresien entsprechende unterschiedliche Einstellung hatten[9]. Noch tiefer grabend führt er diese Differenzen schließlich auf den Dynamismus des neuplatonischen und den Statismus des aristotelischen Denkens zurück[10].

Es wäre verfrüht, an diesem Punkte schon ein Urteil über de Régnon fällen zu wollen. Es bleibt zuzugeben, daß, wer nur oberflächliche Kenntnisse von der Scholastik hat, geneigt sein wird, ihn von vornherein abzulehnen, weil ja Bonaventura in Gegensatz zu dem so hochverehrten Meister der Sentenzen und zu dem noch höher geschätzten Augustin gestellt wird. Es kann jedoch nicht geleugnet werden, daß in dieser Anschauungsweise zum mindesten beträchtliche Wahrheitsmomente enthalten sind. Es handelt sich zunächst darum, die Theorie Régnons ins Auge zu fassen, die einzelnen Lehrpunkte daran zu messen und dann am Schlusse zu entscheiden. Um mit dieser Prüfung gleich zu beginnen, können wir bei Bonaventura eine ausgesprochene Vorliebe für den dynamisch gefärbten Gottesbegriff der dionysischen Theologie feststellen. Der dem aristotelischen Denken entsprechende und darum von Thomas bevorzugte Gottesname „qui

---

1) In Joann. I. c. 1 v. 1 (Migne 73, 25 D): *ἦν δὲ . . . ὡς ἐν πηγῇ τῷ Πατρί.*

2) Homil. contra Sabell. n. 4 (Migne 31, 609 B).

3) Oratio 42, 15 (Migne 36, 476 A B); Oratio 2 n. 38 (35, 445 B C).

4) Adv. Macedon. n. 13 (Migne 45, 1317 A).

5) Contra Arian. l. n. 19 (Migne 26, 49 52).

6) Siehe des Damaszeners *αἰτία προκαταρκτική* bei Bilz 110 ff.

7) La sainte Trinité II 128 9. 170 f. 200 ff. u. ö.

8) L. c. 264 f. 440 6. 9) L. c. III 89. 140 ff. 10) II 448 ff.

est" tritt bei ihm als mehr ins alttestamentliche Denken sich einfügend in den Hintergrund, während der platonisch-neuplatonischen Grundsätzen entsprechende Begriff Gottes als des „bonum" als die Auffassung Jesu vom Vater bezeichnet wird[1]). Man wird diese Stelle ungenügend werten, wenn man an der Äußerlichkeit der zufälligen Offenbarung dieser Namen durch Moses und Christus haften bleibt. Bonaventura will hierdurch den starren Monotheismus der Juden dem trinitarischen Gottesbegriff des Christentums gegenüberstellen[2]).

Für Régnon spricht ferner, daß trotz des großen Einflusses, den der afrikanische Vater sonst überall auf Bonaventuras Denken geübt hat, hier am Fußpunkt der ganzen trinitarischen Entfaltung von seinem Geiste kaum ein Hauch zu spüren ist[3]), während sich Bonaventura widerstandslos den Einwirkungen des Dionysius und Richard überläßt. An die eigentliche griechische Patristik braucht allerdings nicht gedacht zu werden, da es ihr an spekulativ wertvollen Gedanken über die trinitarische Entwicklung recht gebrach[4]).

Richtig gesehen, hat de Régnon auch darin recht, daß der Lombarde in seiner Trinitätslehre nichts anderes ist als der getreue Abklatsch der Lehre Augustins, und daß er auf Bonaventura an diesem Punkte soviel wie nicht eingewirkt hat. Das gleiche gilt von Anselm, dessen schwungvoller Gottesbegriff und ontologisches Argument so freudigen Widerhall in des Seraphen Seele gefunden hatte.

Thomas dagegen ist im Bannkreis jener Männer geblieben. Seine Lehre zeichnet eine ruhige, nüchterne Abgeklärtheit aus. Das mystische Feuer der Franziskaner ist bei ihm der lichten Klarheit eines Sternes gewichen. Er kennt auch die dionysischen Schätze, die es ihm ermöglicht hätten, über den Begriff vom höchsten Gut, von der höchsten Glückseligkeit und der größten Liebe zur Personendreiheit zu gelangen. Aber er verschmäht sie mit der Erklärung, die Trinität sei festzuhalten nicht wegen dieser rationellen Beweise, sondern wegen der Wahrheit des Glaubens[5]). Noch energischer betont er gelegentlich das völlige Versagen der Vernunft angesichts dieses

---

[1]) Damascenus sequens Moysen dicit quod „qui est" est primum nomen Dei, Dionysius sequens Christum dicit quod „bonum" est primum nomen Dei Itin. c. 5 n. 2 (V 308 b).

[2]) Primum maxime praedicat essentiae unitatem . . . secundum . . . determinat personarum pluralitatem (l. c.).

[3]) Außer dem bereits erwähnten Gedanken von der Neidlosigkeit Gottes (S. 29 A. 5) muß noch auf Augustins Vorstellungskreis zurückgeführt werden der Gedanke von der Einheitskraft. De trin. V c. 8 n. 9 (Migne 42, 917) redet er von der vis unitatis. [4]) Bilz l. c. 34 ff.

[5]) Non propter rationes inductas, quae non necessario concludunt, sed propter fidei veritatem. Sent. 1. dist. 2 art. 4 corp. (Ausgabe von Fretté & Maré, Paris 1882, VII 40 b).

tremendum mysterium und fordert mit entschiedener Geste, daß man sich entschlossen stelle auf den Boden des Glaubens[1]), was mit dem ihm und der ganzen Scholastik so gern gemachten Vorwurf des Rationalismus nicht harmonieren will, aber für den gewissenhaften Forscher von Aquin ganz charakteristisch ist.

Nicht einfach dasselbe läßt sich von seinem Lehrer Albertus sagen. Zwar nicht im Sentenzenkommentar, wohl aber in seiner Summa treten dionysische Einflüsse klar zutage. Das bonum diffusivum sui und der Gedanke von der himmlischen Vaterschaft als Vorbild und Urbild der irdischen werden unter Quellenangabe übernommen; ebenso die aus Bonaventura uns bekannte Aristotelesstelle vom Ersten als Prinzip alles Folgenden[2]). Skotus entzieht sich nicht ganz dem von der Linie Richard -- Alexander -- Bonaventura ausgehenden Gedankenkreis. Freilich begnügt er sich damit, die aus dieser Quelle stammenden Beweise anzuführen und nicht gänzlich zu verurteilen. Positiv beweisenden Wert traut er ihnen nicht zu, weil sie die Möglichkeit einer Produktion in einer und derselben Natur voraussetzen. Vielmehr meint er, sie brächten das Geheimnis weder den Gläubigen noch den Ungläubigen näher[3]). Was er selbst als Beweis vorbringt, hält sich ganz im Rahmen der augustinischen „psychologischen“ Anschauungsweise. Der als principium sufficiens gedachten väterlichen memoria muß bei Gegenwart des entsprechenden Objekts, und dieses ist die göttliche Wesenheit, der Generationsakt entquellen[4]). Das Entsprechende gilt von der zweiten Produktion.

Einigermaßen auffallen mag es, daß der hochspekulative Gedanke von der Trinität als Gipfelpunkt der Einheit sich bei Bernhard findet. Er möchte hier den ungebräuchlichen Superlativ unissimus anwenden. Das göttliche Wesen steht an der Spitze aller Einheitlichkeit, weil es in sich selber eins ist (unum est etiam sibi), und weil es nichts Fremdes in sich hat. Aber auch die Einheit der drei Personen hat Anspruch auf diese Ehre. Das macht Bernhard durch Vergleich

---

[1]) Generationem esse in divinis ratione efficaciter confirmari non potest . . . sed auctoritate et fide tenetur, unde simpliciter concedendum est. Ibid. dist. 4 q. 1 art. 1 corp. (VII 70 b).

[2]) Tract. 7 q. 30 m. 1. fund. 1. 4. 6 (XVII 167 b 8a).

[3]) Dist. 2 q. 7 n. 7. 8 VIII 527a 8a). Er sucht diesem Erbgut allerdings einiges verwertbare Material abzuringen durch Ausfüllen der getadelten Gedankenlücken. L. c. n. 6 (520a b).

[4]) L. c. n. 3—5 (510a/14a). Klein (Der Gottesbegriff des Joh. Duns Skotus 14 u. 22) macht darauf aufmerksam, daß der intellektiven Zeugung ein einfacher intellektueller Akt, der völlig immanent und unproduktiv bleibt, vorausgeht, die erste Schau des göttlichen Wesens durch den Vater. Diese Auffassung ist Bonaventura völlig fremd.

mit anderen Einheiten klar: unitas collectiva — Steine eines Hauses —, unitas constitutiva — Glieder eines Leibes —, unitas nativa — Leib und Seele —, unitas conjugativa — duo . . . caro una —, unitas potestativa — der sich selbst stets gleiche charakterfeste Mann —, unitas consentanea — viele Menschen cor unum et anima una —, unitas votiva — die Gott anhangende Seele —, unitas dignativa — hypostatische Union. — Arcem tenet unitas Trinitatis[1]).

---

2. Kapitel.

Der trinitarische Prozeß.

1. Abschnitt.

Die Zeugung des göttlichen Sohnes.

Die quellhafte Fülle (fontalis plenitudo) in Gott wirkt sich aus in einem doppelten Ausfluß, dem der Personen (personarum emanatio) und dem der Weltdinge (rerum mundanarum productio)[2]). Diese beiden stehen untereinander in ursächlichem Verhältnis, insofern als die Produkte der inneren Emanation Urbild (verbum) und Urquell (donum) der äußeren sind[3]). Zwischen den beiden Produktionen im Inneren Gottes besteht ein Unterschied, den Bonaventura dahin zu bestimmen sucht, daß er sie im Anschluß an die beiden menschlichen Produktionsweisen, d. h. die natürliche Zeugung und die willkürliche Betätigung, als productio per modum naturae et voluntatis bezeichnet[4]).

§ 1. Die Wesensmerkmale des Generationsbegriffs.

1. Als Definition der Zeugung gibt Bonaventura die Hervorbringung eines in Substanz und Natur Ähnlichen (similem sibi in substantia et natura producere)[5]). Zur näheren Bestimmung des Begriffes

[1]) De consideratione V cap. 8 n. 18. 19 (Col. 1085/6). Auch der augustinische Gedanke von der Einheits**kraft** (s. o. S. 34 A. 3) findet sich hier, allerdings bezogen auf die hypostatische Union, l. c. cap. 9 n. 21 (1087).

[2]) Prooemium, 3. u. 4. Alinea (I 1 b und 2 a).

[3]) Ante creaturarum productionem ponere fuit in divinis emanationem Verbi ab aeterno, in quo Pater omnia fienda disposuit . . . pari ratione necesse fuit emanare personam, in qua omnia vellet et donaret. dist. 10 art. 1 q. 1 fund. 4 (I 195 a).

[4]) In his inferioribus duplex invenitur modus procedendi nobilis, scilicet per modum naturae et per modum voluntatis: primo modo emanat Filius a Patre, secundo modo donum a datore. ibid. fund. 2 (l. c.).

[5]) dist. 9 q. 1 corp. (I 181 a). Thomas definiert: Generatio significat originem alicuius viventis a principio vivente coniuncto. Summa I q 27 art. 2 (IV 309 a).

stellt er drei Produktionsweisen nebeneinander: Der Siegelring produziert im Wachs ein Siegelbild, das aber völlig anderer Natur ist. In der anorganischen Natur entsteht aus einer Wesensform eine gleichartige (elementum ab elemento, etwa das Entzünden eines Feuers am anderen). Die Entstehung eines organischen (Lebe-)Wesens aus einem anderen gleichartigen ist die Zeugung. Sie ist als vollkommenste Produktionsweise hingestellt wohl nicht nur wegen der Vollkommenheit ihres Produktes, sondern vor allem wegen der vollständigen Ähnlichkeit zwischen Ursprung und Erzeugnis. Sie findet sich in Gott in viel erhabenerer Weise als in irgend einem Geschöpf, denn hier kann der Vater dem Sohn nicht die ganze eigene Substanz übermitteln, sonst müßte er ja im selben Augenblick aufhören zu sein. Gott aber vermag seinem Sohne seine ganze Substanz mitzuteilen, da sie ganz und ungeteilt in mehreren Personen sein kann[1]).

2. Hier haben wir einen Abriß der gesamten Lehre Bonaventuras über die göttliche Zeugung, die es nun auszuzeichnen gilt. Auch auf der höchsten Stufe des Hervorgangs eines Wesens aus dem anderen, bei der Zeugung, finden sich „in his inferioribus", wie Bonaventura gerne sagt, Unvollkommenheiten, die von Gott ferngehalten werden müssen. Die Ausscheidung des Samens ist das Zeichen der Veränderlichkeit beim Vater und die Wurzel der Veränderlichkeit beim Sohn, da der Keim durch Ernährung zur Reife und Entfaltung kommen muß. Die göttliche Zeugung darf von solchen Mängeln nichts wissen. Drum muß ihr Produkt sofort vollendet sein, und darf vom Vater nichts abgetrennt werden. So kommt Bonaventura zum Begriff der Zeugung „de tota substantia"[2]). Nicht als ob die

---

[1]) Sibi . . . similem contingit producere tripliciter: aut per impressionem suae similitudinis in alio; et sic generatur character a sigillo . . . alio modo per eductionem speciei consimilis ab alio; et sic generatur elementum ab elemento; tertio modo per productionem similis de simili sive de se ipso; et sic generatur animatum ab animato; et iste tertius modus est perfectior . . . et est in Deo ... Iste modus generationis ... potest esse dupliciter, vel ex se toto vel ex parte sui: Letzterer ist der gewöhnliche. „Sic pater naturalis generat filium, partem substantiae transmittendo et decidendo." Diesem Modus aber klebt notwendig die Unvollkommenheit der Veränderung und Vergänglichkeit an. Das alles ist nicht der Fall bei dem anderen Modus. „Ex se toto non potest producere nisi ille, cuius essentia potest esse in pluribus una et tota. Nam si non potest esse in pluribus una et tota, si generans dat totam suam substantiam generato, tunc substantia tota transit in generatum, et generans perdit substantiam totam generando, quod esse non potest. Ideo ad hoc necesse est, quod talem habeat substantiam, quae una et tota sit in pluribus. Talis autem substantia non est nisi substantia habens summam simplicitatem. Haec autem est sola divina essentia." dist. 9 q. 1 corp. (I 181 a b). (Die Sätze sind hier anders geordnet als im Original.)

[2]) ibid. (l. c.). Der Begriff hat erstmals eine Rolle gespielt und auch seine ziemlich allseitige Erörterung erfahren in den arianischen Streitigkeiten. Vgl. Scheeben, Dogmatik I 805 und 843.

göttliche Substanz das principium generationis quod wäre; nein; das alte Axiom: actus sunt suppositorum gilt auch hier[1]). Die Präposition „de" muß in ihrer Bedeutung näher umgrenzt werden, denn sie wird in den mannigfachsten Zusammenhängen gebraucht. Man sagt cultellus de ferro; hier dient das „de" der Bezeichnung des Materials, aus dem etwas gemacht ist (materialiter). Die Reihenfolge bezeichnet es (ordinaliter) in der Verbindung: de mane fit meridies. Es kann auch den Ursprung bezeichnen (originaliter): radius de sole[2]). Endlich dient es zur Kenntlichmachung der substantialen Einheit (substantialiter): Filius de Patre. Man kann diese Formel nicht umdrehen und sagen Pater de Filio, weil in dem „de" auch eine gewisse Abhängigkeit liegt. Wenn also vom göttlichen Sohn gesagt wird, er sei de tota substantia Patris, so will damit gesagt sein, daß er des Vaters Substanz besitzt, aber in Abhängigkeit von ihm. Das darf aber — und damit greift Bonaventura auf die anderen Bezeichnungsweisen des „de" zurück — nicht bedeuten, daß die Substanz des Vaters das Material ist, aus dem der Sohn gebildet wird (substantialiter et materialiter), noch viel weniger, daß nur ein Teil der väterlichen Substanz dazu genommen werde (substantialiter et partialiter), auch nicht, daß der Sohn später wäre als der Vater (substantialiter et ordinaliter), sondern nur, daß er aus dem Vater seinen Ursprung hat (substantialiter et originaliter)[3]).

Ebensowenig wie Ausgangspunkt ist die göttliche Wesenheit Endpunkt des Generationsprozesses. Hier tritt ein tiefgreifender Unterschied zwischen göttlicher und geschöpflicher Zeugung hervor, für den die Unterscheidung zwischen substantia prima und substantia secunda bedeutungsvoll ist. Die erste oder Einzelsubstanz (Hypostase) ist ja dasjenige, was durch die geschöpfliche Zeugung zunächst hervorgebracht wird. Aber mit dieser Produktion ist doch untrennbar verknüpft die Hervorbringung der Wesenheit (Menschsein, Hundsein usw.). Und zwar geht nicht nur die Absicht der Natur bei diesen Vorgängen auf das Allgemeine (die Erhaltung der Art), sondern auch das, was tatsächlich ins Leben tritt, ist eine neue Verkörperung der allgemeinen Wesensidee, ein neues Wesen[4]). Bei Gott ist dies ganz anders. Hier gibt es keine Allgemeinidee, keine abstrakt-allgemeine Wesenheit, sondern nur die eine nicht multiplizierbare Einzelsubstanz,

[1]) dist. 5 art. 1 q. 1 corp. (112 b).

[2]) l. c. q. 2 opp. 2 (115 a). [3]) ibid. corp. (115 b).

[4]) Quoniam in creaturis forma communis numeratur in suppositis, ideo in illis forma communis producitur et corrumpitur; et ideo in creaturis generatio non tantum sec. intentionem, sed etiam sec. productionem ad substantiam communem terminatur ... Sed quoniam in divinis substantia non numeratur nec advenit ei novum esse: ideo generatio sec. productionem terminatur solum ad substantiam primam, quae est persona. dist. 5 art. 2 q. 1 corp. (117 b).

die nicht produziert werden kann. Was hervorgebracht wird ist nur die Hypostase.

Nachdem so die Funktion der Wesenheit negativ genügend abgegrenzt ist, können wir zu ihrer positiven Bestimmung übergehen. Sie ist das, was bei der Produktion dem neuen Träger mitgegeben wird, sie wird mitgeteilt (per generationem communicatur)[1]. Der Allgemeinbegriff verhält sich zur Mitteilung indifferent, er kann in mehreren Individuen verwirklicht sein, muß es aber nicht, wie die Einzelexistenz von Sonne und Mond beweisen. So ist auch die göttliche Wesenheit an sich nur mitteilbar, mitgeteilt wird sie durch die Zeugung[2].

3. Zum Wesen der Zeugung gehört sodann noch der Begriff der Ähnlichkeit, was Bonaventura in Übereinstimmung mit Thomas betont. Daher wird dem Sohne auch der Name Verbum, der die Emanation „per modum perfectae expressionis" kennzeichnet[3]. Es ist das Wort das geistige Gemälde, das der Intellekt erzeugt, um sein eignes Selbst oder irgend einen anderen Gegenstand zur abbildlichen Darstellung zu bringen[4]. Dieser Begriff läßt eine Übertragung auf den göttlichen Sohn zu, weil es sich auch hier um ein Hervorgehen per modum naturae im Sinne vollkommener Ähnlichkeit handelt[5]. So ergibt sich also neben dem dicere essentialiter oder dicere ad alterum (= prolatio creaturae) ein dicere ad se, dicere notionaliter, und dieses innere Sprechen ist ein geistiger Zeugungsvorgang, dessen Produkt das göttliche Wort ist[6].

Durch diese Ausführungen kommt in Bonaventuras Gedankenwelt ein neues Moment, das bisher kaum berührt wurde und bei ihm stark zurücktritt, während es die gemeinhin bekannte thomistische Generationslehre vollständig beherrscht, nämlich der Gedanke, daß

---

[1]) l. c. q. 2 fund. 3 (118 a).

[2]) l. c. corp. (118 b/9 a). Quoniam igitur per generationem personae plurificantur et substantia in illis non numeratur, hinc est quod verissime substantia vel essentia per generationem communicatur, quia per generationem fit, ut sit una in pluribus.

[3]) dist. 27 p. 2 q. 1 fund. 5 (481 a/b). Dicere Dei apud se hoc est intelligendo concipere; et hoc est generare prolem similem sibi, et huic dicere respondet Verbum natum, id est Verbum aeternum. l. c. corp. (482 b). Vgl. auch dist. 31 p. 2 art. 1 q. 1 und 2.

[4]) Verbum ... non est aliud quam similitudo expressa et expressiva concepta vi spiritus intelligentis, sec. quod se vel aliud intuetur. dist. 27 p. 2 q. 3 corp. (488 a).

[5]) Nam sicut Filius per modum naturae procedit per omnia Patri similis, sic verbum intellectus a mente procedit per modum naturae per omnia ei simile et aequale. ibid. q. 4 corp. (490 a).

[6]) ibid. q. 1 s. o. A. 3.

der Sohn durch den Intellekt, der Hl. Geist durch den Willen ausgehe. Bei Bonaventura steht der Gegensatz per modum naturae — per modum voluntatis (oder liberalitatis) stark beleuchtet im Vordergrund[1]. Diese Auffassungsart will den Sohn als natürliches Produkt, gleichsam als von selbst aufkeimenden Sproß, als unabhängig vom Willen gewachsene Frucht begreifen. Man könnte sie fast dem von Scheeben namhaft gemachten Bereich der Vergleiche aus der vegetativen Natur[2] zuweisen, im Gegensatz zu der vom älteren Thomas im Anschluß an Augustin bevorzugten Analogienreihe aus dem menschlichen Seelenleben, der das Paar modus intellectus et voluntatis entspricht. Übrigens hat unser Heiliger versucht, die beiden Auffassungen ineinander überzuführen. Er beobachtet ganz richtig, daß die Sphäre des Erkenntnislebens im Menschen ganz den Charakter des Natürlichen, Unwillkürlichen hat, daß sie auch per modum naturae handle, während die Handlungsart der Strebetätigkeit davon völlig verschieden und deshalb auch die Grundlage für eine Unterscheidung gegeben sei[3].

Auch die Benennung des Sohnes als Bild des Vaters (imago Patris) fußt auf der ratio similitudinis. Das ist an sich schon klar, wird aber von Bonaventura eigens bemerkt: imago est similitudo expressa[4], imago est ejus rei, ad quam imaginatur, species indifferens[5]. Gegen das geschaffene Bild ist der Sohn dadurch abgegrenzt, daß er Bild des Vaters ist per expressionem secundum identitatem naturae, der Mensch hingegen in diversitate naturae[6].

Zum Abschluß sei kurz darauf hingewiesen, daß der Ausgangspunkt der Zeugung die Person des Vaters, ihr Endpunkt die Person des Sohnes ist[7], sowie daß der Zeugungsakt den realen Unterschied zwischen Vater und Sohn bedingt[8]. Das liegt im Begriff des Hervor-

---

1) Vgl. oben S. 36. dist. 6 q. 2 corp. (I 127b/8a) u. ö.

2) Dogmatik I 866 ff.

3) Omne agens aut agit naturaliter aut per voluntatem . . . Ratio non distinguitur contra naturam et voluntatem quantum ad modum agendi et ideo non est persona tali modo procedens. dist. 10 art. 1 q. 1 ad 3 (I 196a).

4) dist. 31 p. 2 art. 1 q. 2 fund. 3 (541 a).

5) l. c. opp. 2, Worte des hl. Hilarius.

6) ibid. q. 1 corp. (540a). Wenn Bonaventura sich an anderer Stelle dist. 6 q. 3 corp. (I 129b/30a) dagegen wendet, daß der Sohn aus dem Vater hervorgehe sicut exemplatum ab exemplari, so hat es also nicht den Sinn, daß ihm die Ebenbildlichkeit abgesprochen und ein wesentlicher Bestandteil aus dem Zeugungsbegriff herausgebrochen werden sollte, sondern unser Lehrer will damit nur die eigentliche Verursachung durch den Vater (causalitas formalis respectu exemplati) vom Sohne fernhalten, d. h. seine Gottheit gegen das Eindringen geschöpflicher Schwächen verteidigen.

7) dist. 5 art. 1 q. 1 (111/4) und art. 2 q. 1 (116/7).

8) dist. 9 q. 2 (182/4).



gangs, weil nach Anselm „nec intellectus capit nec natura permittit illum, qui est ab alio, esse illum, a quo est“, und in dem Begriff der Relation, „quia nihil ad se refertur et ordinatur“. Es kann sich natürlich nur handeln um eine distinctio realis personarum, da ja die Wesenheit in beiden identisch ist[1]). Das Nähere muß den Erörterungen über die göttlichen Personen vorbehalten bleiben.

§ 2. Die Eigenschaften der generatio divina.

1. Wenn Bonaventura die Zeugung des Sohnes als per modum naturae erfolgend in Gegensatz zum modus voluntatis stellt und damit das Natürliche, Spontane, vor jeder Willensentscheidung Liegende dieses Ausgangs betont, so taucht die Frage auf: wird hierdurch nicht der Freiheit des höchsten Wesens Abbruch getan und eine mit seiner innersten Natur unvereinbare Notwendigkeit oder Nötigung in es hineingetragen? Das führt zu Erörterungen, die nur durch die Synonymie des lateinischen Wortes necessitas voll verständlich werden. Von außen kann eine necessitas herangetragen werden von einem widerstreitenden Prinzip (principium disconveniens). Dieses kann einen Druck richten gegen eine natürliche Handlung; dann redet man von Gewalt (violentia). Oder es hemmt eine freie Handlung; dann liegt Zwang vor oder coactio. Eine zweite Art von necessitas liegt innerhalb des Subjektes, bezieht sich aber auf Äußeres (aliquo modo est a principio intrinseco, respiciente aliquid extra); das Subjekt ist also mangelhaft (principium deficiens); es ist in Not (man beachte den Bedeutungswechsel für unser Sprachempfinden!). Not, Bedürftigkeit (indigentia) ist ein ruhender Zustand (per modum termini quiescentis). Das innere Ungenügen kann aber auch zur Triebfeder einer Betätigung werden, die den Charakter des Unbehaglichen hat (per modum principii moventis, quod incurrit ex ipso defectu). Hier könnte von Unvermeidlichkeit gesprochen werden (necessitas inevitabilitatis). Und in diesem Sinne betete der Psalmist: de necessitatibus meis erue me. Die dritte Art von necessitas ist dem Subjekte ganz immanent, sie ist das Wesensgesetz der eigenen Natur. Sie steht im Gegensatz zu den beiden ersten Arten, insofern das Subjekt weder in sich mangelhaft ist noch auch in gegensätzlichem Sinn beeinflußt wird (principium sufficiens et conveniens). Je nachdem nun das Subjekt absolut oder relativ vollkommen ist, wird in diesem Gesetz eine Abhängigkeit gegeben sein oder nicht. Die Materie mit ihrer innerlichen Veranlagung zur Form hin trägt eine Abhängigkeit in diese necessitas exigentiae. Das absolute Wesen untersteht keinerlei fremdem Einfluß, wenn es auch angeht, hier eine necessitas, nämlich die necessitas immutabili-

[1]) ibid. corp. (183 a b).

tatis einzuführen[1]). Sie bedeutet nicht mehr als die Konstanz des in freier Übereinstimmung mit dem eigensten Selbst befindlichen Willens; setzt also keinerlei Unterordnung voraus und schließt die Möglichkeit jeder Repugnanz von vornherein aus[2]).

Doch das Verhältnis des Willens zum ersten Hervorgang muß noch näher umschrieben werden. Zwar kommt er nicht in Betracht als Zeugungsprinzip (principium generationis), wohl aber begleitet er den Ursprungsakt als approbans generationem. Oder anders gefaßt: er ist bei der Zeugung nicht nur billigend (in ratione approbantis) beteiligt, sondern auch in gewissem Sinne kausal (in ratione producentis); allerdings nicht direkt und per se (als principium distinctum; als voluntas accedens oder antecedens — dieser Wille kommt Gott nur in bezug auf Geschöpfliches, jener gar nicht zu), wohl aber wegen seiner Identität mit der Natur (als principium conjunctum naturae). In dieser Eigenschaft wirkt er nicht in erster Linie (concomitante natura), wie bei der Hauchung des Heiligen Geistes, sondern nur in zweiter Linie (als concomitans naturam)[3]).

2. Eine andere Schwierigkeit ergibt sich aus dem Begriff der Zeugung, die ein Hervorbringen (producere) in sich schließt. Damit scheint ein Anfang gegeben. Wie steht es also mit der Gleichewigkeit des Wortes? Auf drei Wegen sucht Bonaventura der Schwierigkeit zu entrinnen. Von den Attributen der göttlichen Wesenheit geht der erste aus. Die Unermeßlichkeit des göttlichen Seins fordert auch für die produzierten Personen eine vera aeternitas; die absolute Einfachheit steigert sie zur summa aeternitas; die Einheit des Wesens läßt gar nur reden von einer unica aeternitas. Die Ursprungsverhältnisse selbst geben die zweite Lösung an. Des Vaters überquellender Reichtum, seine gleichsam schwangere Fruchtbarkeit lassen ein Hinauszögern ebensowenig verstehen, wie die vollkommene Ebenbildlichkeit des Sohnes eine Ungleichheit zuließe oder die Natürlichkeit und Notwendigkeit der Selbstausgießung des Urguten (diffusio boni) ein zeitliches Intervall dulden könnte. Der dritte Weg führt über den Begriff der Relation, die die Gleichzeitigkeit der beiden Beziehungsglieder

---

[1]) Ich verbinde hier die Ausführungen im Sent. 1 dist. 6 q. 1 corp. (I 125b/6a) mit qq. disp. 7 art. 1 corp. (V 107b).

[2]) Cum . . . est necessitas repugnans, necesse est voluntatem subjici, quia non potest praevalere. Sed quando est necessitas summe consonans, non potens discordare a voluntate, tunc nullam inducit subjectionem, sicut patet. Deus enim necessario est beatus et necessario vult esse beatus; et sicut necessarium est, ipsum esse beatum, ita et velle; sic intelligendum est in generatione Filii l. c. ad 3 (I 126b).

[3]) dist. 6 q. 2 corp. (127b 8a): Si . . . natura est primum principium concomitante voluntate, sic est generatio Filii, qui producitur ut omnino similis et per modum naturae, nihilominus ut dilectus.

fordert[1]. Das alte Gleichnis vom Licht und dem zugehörigen Strahl wird als Analogie herangezogen[2], und selbst ein Augustinuswort, das in Anlehnung an altgriechische Argumente vom Vater, der nicht *ἄλογος* gewesen sein könne, die gezeugte und ungezeugte Weisheit identifizierte, gegen die ausdrückliche Zurücknahme in den Retraktationen als beweiskräftig vindiziert[3]. Interessant ist auch, daß Bonaventura aus der Eigenart der göttlichen Zeugung, nicht eine neue Natur zu schaffen, sondern die vorhandene mitzuteilen, den Schluß auf die Ewigkeit des Gezeugten zieht[4]. Von einem initium Filii kann man demgemäß nicht sprechen, wohl aber von einem principium[5].

3. Gerade die Ewigkeit wird zum Fußpunkt einer neuen Schwierigkeit. Der Begriff der Ewigkeit schließt die Unveränderlichkeit ein. Ist aber die Vorstellung einer unveränderlichen Zeugung vollziehbar? Stelle ich mir sie als dauernd vor, dann ist der Sohn nicht geboren[6]; stelle ich sie mir vollendet vor, dann trage ich eine Veränderung in Gott hinein[7]. Die Antwort unterscheidet drei Klassen von Dingen: solche, bei denen der Zustand des Seins mit dem des Gewordenseins zusammenfällt, nicht aber der des Werdens und des Seins; derart sind die Substanzen und angeborenen Akzidentien, die ein dauerndes Sein haben und in demselben vom produzierenden Prinzip nicht mehr abhängig sind. Solche, bei denen umgekehrt Werden und Sein eins sind, nicht aber Sein und Gewordensein; und das wären alle Dinge mit sukzessivem Sein (Bewegungen, Veränderungen), die innerlich abhängen von dem in Tätigkeit befindlichen Prinzip. Endlich solche, bei denen die drei Stadien zusammenfallen. Derart sind alle Einflüsse körperlicher und geistiger Art. Als treffendes Beispiel hierfür wird nach Augustin das brennende Licht genannt. Es leuchtet, ist also immerfort im Akt (in esse) und im Stadium der Vollendung (in facto esse), und doch zugleich im fortwährend neuen Entstehen (in fieri). Zu dieser dritten Gruppe von Dingen gehört die generatio Verbi. Sie kann also

[1] Zum Ganzen qq. disp. 5 art. 2 corp. (V 94b 5a). Nur der mittlere Teil dieser Stelle sei wegen seiner hohen ästhetischen Schönheit angeführt. Producens enim est in omnimoda virtutis actualitate, propter summam perfectionem; productus vero in omnimoda aequalitate per summam assimilationem; productio vero in omnimoda necessitate propter naturalem diffusionem. Im Sentenzenkommentar liest man von der generantis summa et perfecta fecunditas, geniti summa et perfecta aequalitas, summa in utroque actualitas. dist. 9 q. 3 corp. (I 185a).

[2] ibid. dub. 3 (188a b) und 7 (190b). [3] dub. 3 (l. c.).

[4] ibid. q. 3 ad 2 (185a b). [5] ad 3 u. 4 (185b).

[6] Augustinus in libro octoginta et trium quaestionum: „qui semper nascitur, numquam est natus . . .“ dist. 9 q. 4 Arg. pro parte affirmativa 1 (185a b).

[7] Adhuc generat; alioquin aliter se haberet nunc quam prius l. c. pro parte negativa 2 (186a).

zugleich als terminata und interminata angesprochen werden; „terminata, quia perfecta, interminata, ratione desitionis, quia nunquam desinit generari“[1]).

§ 3. Einflüsse der theologischen Vorwelt.

Wer auch nur einen Blick tut in Alexanders q. 42, muß erstaunen über die weitgehende Abhängigkeit des Schülers vom Lehrer. Der auffallende Grad dieser Gelehrigkeit möge es rechtfertigen, daß wir hier genauer als sonst ihr gegenseitiges Verhältnis prüfen. — Alexander kennt wie Bonaventura einen Unterschied zwischen beiden Prozessionen, ist sich aber über seine nähere Bestimmung offenbar nicht endgültig schlüssig geworden. Einmal sucht er ihn mit dem älteren Thomas in dem modus producendi per intellectum et voluntatem. Daneben steht aber auch die von Bonaventura und dem jüngeren Thomas bevorzugte Auffassung vom modus naturae et voluntatis. Auch sucht er ähnlich seinem Schüler beide ineinander überzuführen (eadem ergo est productio naturae et productio rationis, quia est productio naturae rationalis)[2]). Doch ist ihm Denken nicht einfachhin identisch mit Zeugen. Jenes präzisiert er näher als das Hervorbringen einer Spezies von sich selbst (producere sui speciem); nun kann aber beim göttlichen Erkenntnisakte von einer Spezies nicht die Rede sein, weil in Gott Wesenheit und Akt identisch sind, also seine Erkenntnis nicht mit Hilfe einer Spezies erfolgt. Immerhin besteht eine innige Beziehung zwischen Zeugen und Denken, indem jenes nicht ohne dieses denkbar ist; aber eines ist nicht das andere[3]). Besser drückt das Wort „dicere“, notional verstanden, den Zeugungsakt aus, weil es soviel bedeutet wie Hervorbringen des Wortes[4]). Bereits eine dritte Formulierung stellt es dar, wenn der Lehrer von Hales in der Zeugung den modus principalis procedendi sehen will, in der Hauchung hingegen den modus non principalis erblickt. Damit soll allerdings kein Vollkommenheitsunterschied, sondern nur die Eigentümlichkeit jeder Emanationsart festgestellt sein. Und diese besteht darin, daß durch die

---

[1]) Zum Ganzen vgl. l. c. corp. (186b 7a). Die qq. disp. greifen die Frage unabhängig von dieser scharfen Formulierung prinzipiell auf. Sie bleiben innerhalb des Gefüges ihres Gedankenaufbaus, wenn sie die Unveränderlichkeit Gottes angesichts der trinitarischen Entfaltung deshalb aufrecht erhalten wollen, weil die beiden Begriffe Ewigkeit und Einfachheit, die sich zum Begriff der Unveränderlichkeit zusammensetzen, jeder für sich mit der trinitarischen Produktion vereinbar sind. Dann gehen sie gleichsam offensiv vor, indem sie aus der plena conversio ejusdem supra se intelligendo et amando den innergöttlichen Prozeß ableiten. q. 6 art. 2 corp. (V 104a/b).

[2]) q. 43 m. 3 art. 4 Schlußsatz (fol. 113rb).

[3]) q. 42 m. 2 corp. (fol. 105va 106ra).

[4]) l. c. ad 2 (106ra/b).

Zeugung die Produktionskraft mitgeteilt wird, durch die zweite Prozession nicht[1]).

Wenn Bonaventura bis zu diesem Punkte, ohne dem Lehrer eigentlich untreu zu werden[2]), hie und da doch schärfere Prägung zeigt, so sehen wir ihn in unmittelbarster Gefolgschaft, wo es sich um die näheren Bestimmungen des Generationsbegriffs handelt. Drei Momente fügt Alexander zur Idee der göttlichen Zeugung zusammen: 1. Die Hervorbringung aus der eigenen Substanz (generatio est productio de substantia); 2. die wesentliche Ähnlichkeit des Erzeugten mit dem Erzeuger (generatio est productio alicujus quod est simile ei in natura); 3. die Hervorbringung aus der ganzen Substanz (aliquando producitur de tota substantia)[3]). Der dritte Punkt ist ein Musterbeispiel, das zeigt, bis zu welchem Grade seine Abhängigkeit vom Lehrer steigen kann. Alexander bringt genau dieselben Ausführungen über den Sinn der Präposition „de“ in der Formel: Filius generatur de tota substantia Patris, wie wir sie aus Bonaventura bereits kennen[4]). Nur begnügt er sich damit den Gedanken abzuweisen, daß diese Formel das „de“ materialiter, ordinaliter oder originaliter fasse, um es substantialiter zu akzeptieren. Die bonaventuranische Reduplikation substantialiter et originaliter usw. ist ihm fremd. Auch der Argumentenapparat des Engländers ist von Bonaventura reichlich ausgeschrieben[5]). Der gewaltige Artikel 1 des 3. Membrums beleuchtet grell den engen Anschluß Bonaventuras in der Lehre, daß die göttliche Wesenheit nicht terminus a quo, noch auch terminus ad quem der Zeugung sei[6]). Ein Gleiches gilt bez. seiner Ausführungen über die Eigenschaften der göttlichen Zeugung sowie über die Frage nach der Notwendigkeit oder Freiwilligkeit der Zeugung. Sämtliche von Bonaventura zur Lösung der Schwierigkeiten verwandten termini: necessitas indigentiae, coactionis, inevitabilitatis, immutabilitatis finden sich bereits bei Alexander an-

---

1) Nullo modo intelligatur inaequalitas; sed utriusque designetur proprietas. l. c. corp. (105 vb/ra).

2) Dies werden die Ausführungen Bonaventuras über das Verbum noch klarer zeigen.

3) l. c. (105 vb). 4) Siehe S. 38.

5) dist. 5 art. 1 q. 2 fund. 3 — q. 42 m. 4 art. 1 contra 1 (108 rb)
„ 5 „ 1 „ 2 opp. 1 — q. 42 „ 4 „ 2 „ 3 (108 va)
„ 5 „ 1 „ 2 „ 2 — q. 42 „ 4 „ 2 „ 2 u. corp. 2. Tl. (ibid.).

6) Hier beobachten wir wieder den nicht oft zu findenden Fall, daß Bonaventura in seiner eigentlichen Gedankenkonstruktion kaum über seinen Lehrer hinauskommt. Vgl. das corp. dieses Artikels mit Bonaventuras dist. 5 art. 1 q. 1, wo mit denselben Unterscheidungen Regeln für die theologische Sprache bezl. der inneren Hervorgänge aufgestellt werden. Von den vier von Bonaventura vorgebrachten Beweisen stammen die drei ersten aus Alexander. Von den vier Opposita sind 1. 2 und 4 wenigstens sehr stark mit seinen verwandt.

gewandt[1]), ebenso die parallelen: voluntas antecedens, accedens, concomitans. Ungefähr den gleichen Einfluß übte Alexanders folgender Artikel: an generatio aeterna semper sit in fieri an in facto esse[2]).

Genaueres Zusehen läßt aber erkennen, daß auch bei weitgehender Übereinstimmung beider die Leistung des Schülers doch in mancher Hinsicht einen Fortschritt über den Lehrer hinaus darstellt. Kein geringer Vorzug ist die unstreitig auf Bonaventuras Seite vorhandene größere Klarheit[3]), während die größere Ausführlichkeit auf seiten des Halesiers bleibt[4]). Seine Ausführungen wecken hie und da den Eindruck eines in üppigster Fülle strotzenden Urwaldes, während Bonaventura uns auf sorgfältigst gepflegten Wegen führt. In dieser weisen Beschränkung liegt unzweifelhaft die Voraussetzung größerer Vertiefung, die die herrlichen qq. disputatae beweisen.

Wilhelm von Auxerre ordnet die generatio als vollkommenste Species dem Genus emanatio unter und findet sich dazu berechtigt, weil sie dem Produkt die vollkommenste Ähnlichkeit mit dem Erzeuger mitgibt[5]). Sie ist der unmittelbare Hervorgang aus dem Vater[6]). Die Emanation des Hl. Geistes gilt ihr gegenüber als die gratissima et jucundissima, per modum benignitatis et liberalitatis[7]). Die nur passive Beteiligung der Wesenheit beim Hervorgang begründet Wilhelm durch das Axiom: Nicht die Formen handeln im eigentlichen Sinn, sondern die Subjekte durch die Kraft der Formen[8]).

Unerschöpflich ist Wilhelm v. Auvergne in seinen Darlegungen über die erste göttliche Prozession. Die generatio führt er zurück auf den Begriff der Handlung. Auch der Ausdruck motus entschlüpft ihm dabei, den man im Kreise neuplatonischen Denkens (Dionys. De div. nom. c. 9 § 9, Migne PG 3, 916, Joh. v. Damaskus, fid. orth. I c. 7 [805 B]; c. 8 [829 B]) unbedenklich gebrauchte. Doch

[1]) m. 5 art. 1 (fol. 108 vb/9 rb). Guardini (Die Lehre des hl. Bonaventura 36) weist die Unterscheidung zwischen necessitas inevitabilitatis und necessitas immutabilitatis usw. auch in Alex.s und Bon.s Erlösungslehre nach. Die in diesem Zusammenhang zitierte Anselmstelle (Cur Deus homo II 5, Guard. 35) enthält fast alle Glieder der von Bonav. und Alex. beliebten Distinktion: nullius egens incoepit; nihil facit necessitate, quia nullo modo cogitur, necessitate vitandi inhonestatem; quae non est aliud quam immutabilitas honestatis. (Migne 158, 403 B/C.) [2]) 109 rb/va.

[3]) Den Mangel an Klarheit tadelt de Wulf scharf an Alexander. Er nennt ihn „oft weitschweifig und verworren" und stellt Widersprüche bei ihm fest. Gesch. der ma. Philosophie. Deutsch von Eisler S. 265.

[4]) Musterbeispiel in dieser Hinsicht ist q. 42 m. 3 art. 1 mit 25 oppa.

[5]) Inter omnes emanationes . . . perfectissima . . . est generatio; generatio enim assimilat penitus et adaequat generatum suo generatori. I cap. 2 pars 1 (fol. 2 va b).

[6]) l. c. pars 4 (fol. 3 rb); vgl. Richard unten S. 50 A. 4 und S. 64 A. 4.

[7]) l c. 2 pars 2 initio (fol. 2 vb) [8]) l c. 4 q 4 sol ad 5 (fol. 12 ra).

es ist die Zeit des erwachenden Aristotelismus; und so fügt Wilhelm bei „wenn man das Wort gebrauchen darf“[1]). Das Wesentliche der Zeugung sieht er in der Hervorbringung aus der eigenen Substanz; im Geschöpflichen wird der Begriff nicht in seinem vollen Umfang realisiert; die menschliche Mutter, die dem Augenscheine nach das Vollkommenste und den reichsten Anteil bei der Geburt leistet, bringt das Kind doch nicht „de suo“ hervor[2]). Im ersten vollkommenen Prinzip garantiert das Hervorbringen aus der eigenen Substanz, die dazu noch unteilbar ist, die vollständige Wesensgleichheit von Vater und Sohn[3]). Daß nun eine solche Zeugung in Gott stattfinden müsse, sucht unser Denker zu zeigen durch den Nachweis, daß es sich hier um eine hohe Vollkommenheit handle: der generator steht hoch über dem causator, weil ein Geben aus Eigenem mehr ist als ein Geben von Fremdem; weil die Zeugung Fülle und Fruchtbarkeit voraussetzt[4]). Mit einer Reihe von Schriftstellen bekräftigt er die Deduktionen seines Scharfsinnes[5]). — Daß nicht die göttliche Wesenheit Trägerin dieses Aktes sein kann, betont Wilhelm gleich eingangs und begründet es damit, daß die vollkommen ruhige Wesenheit (pacatissima et quietissima omnino in se) nur das Sein in actu et in potentia habe, also nur das eine Werk der Seinsschöpfung und -erhaltung vollbringe. Die Wesenheit zum Träger der Zeugung machen, hieße das Unmögliche behaupten, daß sie sich selbst gezeugt habe[6]).

Nun geht Wilhelm sofort zum zweiten Gesichtspunkt über, der Sohn als Wort, als Sprößling des väterlichen Verstandes, des ersten der beiden Prinzipien, durch das ein geistiges Subjekt überhaupt tätig sein kann. Wir treffen also hier stark betont die Zweiheit: Intellekt und Wille[7]). Auf vielfältige Weise grenzt der Pariser Lehrer die erste von der zweiten Prozession ab. Verstand und Wille sind zwei letzte, nicht mehr aufeinander rückführbare Prinzipien; insbesondere kann der Wille nicht vom Verstande stammen und sein erster Akt, die Liebe, wohl verursacht, aber nicht geboren werden. Denn Sohn sein heißt für sich selbst da sein, Geschenk (oder Liebe) sein heißt für einen anderen da sein. Nach einigen weiteren Unterschieden bringt er auch schließlich den gewöhnlich genannten, die Zeugung zielt auf die Erhaltung der Art, wovon der Begriff des donum völlig absieht[8]). Das nächste Glied der Gedankenkette sucht die zwei Elemente Verstand und

---

[1]) de trin. c. 15 Anfang (Suppl. p. 20a): sed motu, si fas est dicere, et actione spiritali. [2]) c. 14 (p. 19b und 20a) [3]) ibid. (19b).

[4]) l. c. (19b) [5]) ibid. (20a). [6]) ibid. (19a).

[7]) c. 15 (20a). Das Fehlen des Gegensatzes per modum naturae — per modum voluntatis rückt Wilhelm in Richards Nähe. Das andere Begriffspaar: per modum intellectus et voluntatis trennt ihn wieder von jenem und reiht ihn endgiltig der augustinischen Tradition ein. [8]) l. c. (20a b).

Fruchtbarkeit einander näher zu bringen. Den Wissensdurst unseres Geistes, der mit Hilfe der Sinne auf Formen geradezu Jagd macht (venandum), stellt er als das Streben dar, sich selbst mit Fruchtbarkeit zu erfüllen. Durch Steigerung dieser Tätigkeit in unendliche Maße und Ausscheidung alles minder Vollkommenen sucht er das Aussprechen eines allumfassenden Wortes begreiflich zu machen, das er in platonischer Färbung saeculum quoddam intelligibile nennt[1]). Bei der Unterscheidung des essentiellen und notionalen Denkens stellt sich wieder der Begriff der Handlung ein; das handelnde Denken ist das fruchtbare, dessen Frucht „des ersten Wortes Aussprechen" ist[2]). Nicht so ganz leicht ist in dieser Betrachtungsweise die Wesensgleichheit nachzuweisen. Wilhelm versucht es mit dem Hilfsbegriff des Bildes. Als allseitig vollkommenes Abbild des ersten Intellekts darf das Wort nicht das geringste Minus an Vollkommenheit aufweisen. Für des Wortes Ewigkeit bietet er alles auf: die im höchsten Grade fruchtbare väterliche Geistigkeit; jedes irdische Wesen, das sein Inneres vom ersten Augenblick an durch sein Äußeres „ausspricht"; die Vollkommenheit des ersten Bildes, das nicht wie irdische Spiegelbilder aus fremdem Material zurückstrahlt, sondern dem primus inspector gleichwesentlich ist[3]). — Dies sind nur einzelne Blümlein aus einem reichen Garten. Sie mögen von seiner Fülle Zeugnis geben und ahnen lassen, mit welch originellem und eigenwilligem Denker wir es zu tun haben[4]).

Bezüglich Richards ist sofort in einem wichtigen Punkte eine abweichende Stellungnahme zu konstatieren. Er kennt nicht den Gegensatz: per modum naturae — per modum voluntatis. Ihm ist die Zeugung ja auch die Hervorbringung eines Lebewesens durch das andere gemäß der Wirksamkeit der Natur[5]), aber er arbeitet das Willensmoment in den Begriff hinein[6]). Demgemäß erfolgt auch die Zeugung des göttlichen Sohnes „naturaliter et pro voto"[7]). Natürlich ist dadurch die Möglichkeit ausgeschlossen, die zweite Prozession zum Unterschied von der ersten als Willensproduktion zu bestimmen, da

[1]) l. c. (20b 21a).

[2]) c. 16: Manifestum est omnium operationum primam esse generationem, quae primi verbi loquela vel dictio est (22a).

[3]) c. 17 (22b 23a). Es folgen noch zwei Gründe, daß der Künstler zuerst von sich selbst, dann erst von anderem bewegt wird und daß der Habitus der scientia dem Akt des Wissens (exuberat scientiam in effectu) gleichwesentlich sei. Sie scheinen weniger treffend.

[4]) c. 18 (23a 24a).

[5]) Productio existentis ab existente secundum operationem naturae. VI 16 (Migne 196, 981 A); naturalis productio animantis de animante in conformitatem substantiae. VI 18 (983 A).

[6]) Ille productionis modus ... sec. naturalem (qui inanimatis inesse non potest) appetitum agitur. ibid. (982 D). [7]) (983 B).

ja beide produzierte Personen ausdrücklich als vom väterlichen Willen ausgehend bezeichnet werden[1]). Was das Verhältnis der Zeugung zur göttlichen Wesenheit angeht, so ist bekannt, daß Richard unbeschadet seiner Orthodoxie eine vom Lombarden und damit auch von Alexander und Bonaventura abweichende Formulierung angenommen hat[2]). Die Gleichewigkeit der produzierten Personen steht bei der ersten Gelegenheit, wo auf sie die Sprache kommt, gar nicht zur Diskussion und wird später durch Berufung auf die Allvollkommenheit des Hervorgangs erledigt, freilich ohne das bei Bonaventura und Alexander zugespitzte Problem zu berühren[3]).

Der Mangel jeder Spekulation läßt Präpositinus zu diesen Fragen völlig schweigen. Nur die in der Scholastik ständig gewordene Untersuchung über die Redensart: semper nascitur oder semper natus est? findet auch bei ihm ein Plätzchen. Das Partizip des Perfekts scheint ihm geeigneter zu sein, da es die Vollendung der Handlung ausdrückt, im Gegensatz zum Präsens, in dem die imperfectio steckt. Die Beifügung von semper „notat eternitatem"[4]). Dagegen betätigt sich sein lebhaftes Interesse am richtigen sermo de Deo[5]) in ausgiebigen Untersuchungen. Dabei ist er geneigt, vom sonst so hochgeschätzten Lombarden[6]) abzurücken im Sinne eines prononcierten Einheitsstrebens. Richtung gebend für ihn ist die als communior bezeichnete Regel: nihil est verum de essencia, quod non sit verum de persona. Ja fast scheint es, als wolle er praktisch sogar der anderen folgen: quidquid est verum de persona, est verum de essencia[7]). So erkennt er die Formel an: Essencia est Pater Filij. Denn Pater ist substantivisch zu verstehen, sodaß der Sinn wäre: essencia est persona generans; nehme man Pater adjektivisch, dann ergebe sich die Falschheit: essencia generat Filium[8]). Im selben Sinn billigt er auch den Satz: Essencia est Pater[9]); essencia est principium Spiritus sancti; lehnt aber entschieden die Folgerung ab: ergo spirat Spiritum sanctum[10]).

Aus Augustin hat unser Heiliger hier manches gewonnen, z. B. die Bestimmung des Verhältnisses von Zeugung und Wesenheit[11]).

---

[1]) Uterque procedat de voluntate paterna. VI 6 (971 C D).

[2]) VI 22 u. 23 (986 9). Vgl. Régnon II 252—62, wo nachgewiesen wird, daß nicht einmal Richards Sprechweise: substantia genuit substantiam vom Lateranense getroffen wurde. [3]) I 9 (895) und III 6 (919).

[4]) Codex lat. Monacensis 6985 fol. 23 rb. [5]) Grabmann II 56.

[6]) Des Lombarden Stellungnahme zu den Sätzen: Pater genuit Deum, ergo eum qui est Pater. Pater genuit se Deum vel alium. Essentia genuit essentiam. Essentia genuit filium findet ausdrückliche Billigung. fol. 7 va.

[7]) fol. 6 ra b. [8]) fol. 7 vb. [9]) l. c. [10]) fol. 26 rb.

[11]) Der Sentenzentext der dist. 5 besteht ja fast nur aus Augustinusstellen.

Die Erörterungen über Ewigkeit und Vollendung der göttlichen Zeugung sind nicht nur erstmals von Augustinus aufgegriffen worden, sondern seine Gedanken darüber haben auch deutlich die gesamte Nachwelt beeinflußt[1]. Was die andere Frage nach der Freiwilligkeit der Zeugung angeht, so kommt Augustin nicht über die Ablehnung dieser Fragestellung hinaus[2]. Die Formel per modum naturae zeigt uns allerdings ein Augustin fremdes Element in Bonaventuras Denken.

Um zusammenzufassen, sehen wir hier Bonaventura völlig auf den Spuren Alexanders. Die anderen Einflüsse sind nicht von großer Bedeutung. Ausnehmen müssen wir von diesem Urteil einen Punkt, Bonaventuras Formel: per modum naturae et voluntatis. Hierbei ist zu beachten, daß sie durchaus nicht Bonaventuras und Alexanders Sondergut ist. Der junge Thomas hat sie ausgiebig, fast möchte man sagen ausschließlich, benützt[3]. Richard hat sie allerdings nicht, weil er die Unterschiede der beiden Ausgänge anders faßt[4]. Aber dennoch dürfen wir die Wurzel dieses Gedankens in der Richtung suchen, auf die uns die Namenreihe Bonaventura—Alexander—Richard nach de Régnons Meinung führt[5]. Bilz stimmt ihm hierin bei und weist darauf hin, daß die Auffassung des Sohnes als Frucht der göttlichen Natur den Vätern eine mächtige Handhabe bot zur Bekämpfung des Arianismus, der diesen als Produkt des göttlichen Willens, des Quellgrundes der Geschöpfe, zum Geschöpf erniedrigen wollte[6]. Bereits dem ersten und machtvollsten Kämpen gegen die arianische Irrlehre, dem hl. Athanasius, ist dieser Gedanke geläufig[7]. Der darin zum Ausdruck kommende Gegensatz von Natur und Wille ist übrigens aus der griechischen Philosophie geschöpft[8].

St. Thomas unterscheidet sich hier nur in rein formeller Weise

---

[1]) Im liber 83 quaestionum wirft q. 37 (Migne 40,27) diese Frage auf. Der vom Lombarden hier herangezogene Gregor der Große ist in dieser Beziehung fast nur von augustinischen Gedanken gespeist. Die Aufnahme des Problems in die Sentenzen des Lombardus machte es zum stehenden in der Scholastik. Die von Augustin angegebene Richtung wurde bei seiner Behandlung nie verlassen. Alexander und Bonaventura berufen sich hier ausdrücklich auf ihn. q. 42 m. 3 art. 2 contra 1 (fol. 109b); dist. 9 q. 4 fund. 1 (185a b).

[2]) littera magistri dist. 6 cap. unicum (I 123a/4b).

[3]) Sent. I dist. 6 q. 1 art. 3 corp.: Pater natura genuit Filium (VII 90b); ähnlich d. 10 q. 1 art. 1 ad 2 (138a) und dist. 13 art. 3 ad 2 (162a).

[4]) In der théorie metaphysique (Régnon) ist er zu bestimmen durch die Formeln: processio immediata et mediata, in der théorie psychologique als productio condigni et condilecti.

[5]) II 269 Note 2.

[6]) Die Trinitätslehre des hl. Johannes v. Damaskus 100.

[7]) Or. c. Arianos I 29 (Migne 29, 72/3), II 2 (149).

[8]) Vgl. die Bonaventurausgabe I 56 Note 6.

von Bonaventura, worauf einzugehen sich nicht lohnt[1]). Die einzige bedeutendere Differenz ist die Entwicklung in seiner Stellungnahme zur Formel per modum naturae et voluntatis. Wir sehen hier zum Ausdruck kommen seine allmähliche ganz konsequente Hinwendung zur augustinischen Trinitätsspekulation, die das geschöpfliche Geistesleben zur Grundlage nimmt[2]). Geradezu merkwürdig muß des jungen Thomas Vorliebe für den modus naturae erscheinen angesichts der Tatsache, daß sein Lehrer Albert diese Formel energisch ablehnt, weil die unteilbare Natur nie und nimmer aktives Prinzip der Mitteilung sein könne[3]). Interessant ist auch, daß er die Richardsche Unterscheidung in eine emanatio immediata und mediata verwirft, weil der Heilige Geist gleich unmittelbar von Vater und Sohn ausgehe[4]). Bei der Frage nach der Notwendigkeit der Zeugung arbeitet er mit einer dreifachen necessitas; die necessitas violentiae und coactionis lehnt der deutsche Lehrer ab, die necessitas absoluta (vgl. Thomas) bejaht er. Der Wille verhält sich bei dem Zeugungsvorgang nicht als voluntas accedens oder antecedens, sondern als concomitans[5]). In der Summa hält er sich noch mehr in der Bahn der alexandrisch-anselmischen Tradition. Da zählt er auch die necessitas inevitabilitatis und immutabilitatis mit auf; letztere läßt er für Gott Vater gelten[6]). Außerdem erklärt er das Schlagwort Filius de substantia Patris im Sinne der Konsubstantialität und des Ursprungs und nimmt die Formel de tota substantia an[7]).

Skotus hält sich hier mit bemerkenswerter Beharrlichkeit in den Geleisen der altfranziskanischen Tradition, die er in der Anfangsrichtung weiterführt. Die Zeugung, der Hervorgang eines Lebewesens aus einem anderen, wurzelt in der Triebkraft der Natur. Diese naturalis inclinatio ad producendum ist ihm für den Begriff der Zeugung noch wichtiger und wesentlicher als die von Bonaventura betonte ratio similitudinis[8]). Terminus primus der Zeugung ist das ganze Pro-

---

[1]) dist. 5 q. 2 wird der Sinn der Formel: Filius de substantia Patris weit einfacher erklärt als bei Bonaventura, die Notwendigkeit der Zeugung als necessitas absoluta bezeichnet, die in der gänzlich unabhängigen göttlichen Wesenheit wurzelt (dist. 6 art. 1; VII 89 a) und dem göttlichen Willen die Rolle des Konkomitierens zugeteilt (ibid. art. 2; VII 89 b 90 a).

[2]) In divinis non est processio nisi sec. actionem quae non tendit in aliquid extrinsecum, sed manet in ipso agente. Huiusmodi autem actio in intellectuali natura est actio intellectus et actio voluntatis. Summa 1 q. 27 art. 3 corp. (IV 311 a b).

[3]) dist. 10 art. 12 contra 1 (XIV 203 a).

[4]) dist. 12 art. 1 corp. (217 b). [5]) dist. 6 art. 3 corp. (124 a).

[6]) tract. 7 q. 30 m. 3 art. 2 corp. (XVII 175 b). [7]) ibid. (176 a).

[8]) Generatio sumitur ... specialiter pro productione vivi ex vivo ... et ibi ... concurrit ex parte agentis inclinatio naturalis sive forma naturalis, quae

dukt, d. h. die Person, terminus formalis die mitgeteilte Form (Wesen). Im Gegensatz zu den Geschöpfen bewirkt der Unterschied von communicari und communicare nur eine distinctio rationis, sonach wird der Sohn, der Subjekt der aktiven und passiven Mitteilung ist, nicht in zwei Personen gespalten; producere und produci ist aber nur in verschiedenen Subjekten denkbar[1]). Wenn demnach der Sohn als de substantia Patris bezeichnet wird, so ist die Vorstellung einer Quasimaterie auszuschließen; es will durch diese Formel zugleich die Gleichwesentlichkeit mit und der Ursprung aus dem Vater markiert werden[2]). Die göttliche Zeugung unterscheidet sich von der geschöpflichen durch die Ausscheidung des Momentes der Veränderung, was durch das Fehlen jeder Materie, die das Subjekt der Veränderung ist, erklärlich wird[3]). Sie ist nur als reines Hervorbringen aufzufassen. Für die Ewigkeit der Geburt des Sohnes wird ähnlich wie bei Bonaventura hingewiesen auf das agens omnino sufficiens, a nullo dependens, producens per modum naturae; daraus muß ein gleichewiger Ausgang und ein allseitig vollkommener Sohn folgen[4]). Das „Jetzt“ der Ewigkeit ist allen zeitlichen Bildungen gleichwertig; deshalb kann die Zeugung im Präteritum und Präsens ausgesagt werden[5]).

Neben diesen franziskanisch-augustinischen Elementen stehen aber auch selbständige Gedankenbildungen. Als besonders charakteristisch soll eine gewisse Ablehnung der Formel: per modum naturae, per modum voluntatis erwähnt werden. Sie hängt mit dem scharfen Hervorkehren der altaugustinischen Analogien des menschlichen Geisteslebens zu dem innergöttlichen Lebensprozeß zusammen und führt zur Formel: per intellectum et voluntatem[6]). Auch die Mitwir-

---

est principium generandi. 1. dist. 13 n. 20 (IX 905 b). Praecise ergo dicetur illa generatio naturalis, quia ... producit principio naturaliter inclinato ad agendum, et hoc modo non spirat Pater. l. c.

[1]) dist. 5 q. 1 n. 9 (IX 455b/6a).

[2]) l. c. q. 2 n. 5—10 und 12 (470a/3b; 486a/7a).

[3]) l. c. n. 11 (485b/6a).

[4]) dist. 9 q. unica n. 2 (IX 774a). [5]) l. c. n. 6 (781b/2a).

[6]) Er verwirft die erste Formel zwar nicht ausdrücklich, wie es bei einem oberflächlichen Blick auf dist. 13 vielleicht scheinen könnte, sondern verwendet sie noch: memoria perfecta est productiva ad intra per modum naturae; oder: principia productiva quae sunt natura et voluntas (dist. 2 q. 7 n. 18; VIII 550—551 a). Ja theoretisch legt er sogar mehr Gewicht auf die Natur: (ut) magis proprie dicatur Pater generare natura intellectuali quam naturali intellectu (dist. 10 n. 4; IX 798 b). Trotzdem aber tritt die psychologische Unterscheidung bei ihm viel schärfer hervor, so daß die andere fast verschwindet. Schon in dist. 2 wird der trinitarische Prozeß abgeleitet aus dem intellectus und die memoria als produktives Prinzip verteidigt; dist. 13 n. 19 der formell in sich gegebene Unterschied zwischen generatio und spiratio auf die Prinzipien der beiden Akte als causa efficiens und distinctio princi-

kung des Willens bei der ersten Prozession wird von Skotus anders gefaßt, und zwar infolge seiner mehr unmittelbar augustinischen Orientierung. Er betrachtet die wesentlichen Akte intelligere und velle als signum primum, die notionalen dicere und spirare als signum secundum und erhält somit die Möglichkeit, eine voluntas antecedens der generatio gegenüber zu konstruieren, eine Anschauungsweise, die der bonaventuranischen schnurstracks zuwiderläuft[1]). Als abweichend von Bonaventura stellt sich auch seine Terminologie bez. Notwendigkeit und Freiheit dar. Gegensätze sind bei ihm einerseits notwendig und kontingent, naturhaft und frei andererseits; deshalb kann ein Akt zugleich notwendig und frei sein; nicht aber naturhaft und doch frei. Naturhaft handelt der Intellekt, frei der Wille. Die Zeugung des Sohnes, die per modum intellectus erfolgt, kann demgemäß nicht frei sein, wohl aber die Hauchung des Hl. Geistes, obwohl sie mit Notwendigkeit vollzogen wird[2]). Aber trotz dieser Verschiedenheiten bleibt Skotus doch dem älteren Lehrer und Ordensgenossen treu, auch ihm ist der Wille nicht produktives Prinzip des Sohnes, nicht einmal entferntes[3]).

2. Abschnitt.

Der Hervorgang des Heiligen Geistes.

§ 1. Grundlegende Begriffe.

Es ist uns bereits bekannt, daß Bonaventura die beiden Hervorgänge zu unterscheiden sucht. Er muß es tun, denn sonst wäre die Verschiedenheit der zwei produzierten Personen angesichts der Einheit des göttlichen Wesens nicht zu begreifen[4]). Bonaventura versteht die Zeugung als processio per modum naturae concomitante voluntate, die Hauchung des Hl. Geistes als processus per modum voluntatis concomitante natura[5]). Hier gilt es nun diesen Unterschied genauer herauszuarbeiten.

---

pativa et originativa zurückgeführt; selbst die hl. Väter als Kronzeugen für diese Auffassung herangeholt (Ista expositio non videtur sec. intentionem Sanctorum attribuentium istas productiones proprie intellectui et voluntati. l. c. n. 5 [890 a]). Selbst wenn man berücksichtigt, daß auch Bonaventura und Alexander die beiden Redeweisen ineinander überführten, muß doch der Unterschied bestehen bleiben, daß sich dort die Wage zugunsten der natura, hier zugunsten des intellectus neigt.

[1]) dist. 6 q. 1 n. 5 (IX 509b); vgl. Klein, Der Gottesbegriff des Johannes Duns Skotus 22 ff. 33 f. Die Quelle dieser Anschauung ist, wie ich anderwärts zu zeigen hoffe, Heinrich v. Gent.

[2]) Klein 74 f. [3]) dist. 6 q. 1 n. 7. 8 (513 a 4 b).

[4]) dist. 13 q. 2 corp. (I 233 a). Sicut Spiritus Sanctus non est Filius, ita nec processio Spiritus Sancti est generatio. [5]) dist. 6 q. 2 corp. (128 a).

1. In dem Begriffe des Hervorgangs steckt eine doppelte Beziehung, die zum Ausgangspunkt und die zum Endpunkt. Daß durch das Ausgehen der Ausgangspunkt verändert wird und sich eine Entfernung von ihm vollzieht, das sind Zufälligkeiten, die mit dem Wesentlichen des Begriffes nichts zu tun haben. Sie beschränken sich auf das Gebiet des Geschöpflichen, scheiden also von Gott aus, auf den die übrigen Begriffsmomente der Prozession anwendbar sind und zwar im eigentlichen und vollkommenen Sinn[1]). Wie gestaltet sich nun das offenbar verwandtschaftliche Verhältnis der beiden Begriffe Zeugung und Hauchung? Ist processio der höhere und weitere Genusbegriff, zu dem generatio im Verhältnis der Spezies steht? oder stehen beide auf der Stufe der Spezies und wurde der Genusname wie so oft in diesem speziellen Sinne auf die eine Weise des Hervorgehens übertragen? So will es St. Thomas; freilich nimmt er Genus und Spezies nicht im strengen Sinn, denn das ist ihm unverträglich mit Gottes absoluter Einfachheit[2]). Oder gibt's noch eine dritte Möglichkeit? Bonaventura erklärt sich für diesen Ausweg: er faßt das Wort prägnant als angewandt auf die Person, die hervorgeht von einer Person, die selbst wieder hervorgegangen ist. Noch eine zweite Fassung des Gedankens bringt er vor. Sie gründet in der Bezeichnung des Hl. Geistes als nexus. Das Band verknüpft Ursprung und Ziel des Ausgehens, während der auch ausgehende Sohn nur die Beziehung zum Vater als Quelle des Ausgangs bezeichnet[3]).

2. Der Unterschied zwischen beiden Ausgangsarten gilt unserem Autor nicht nur als rein logisch, sondern als höchst real[4]), da sie einen verschiedenen modus originis und einen verschiedenen modus se habendi einschließen. Schwierig aber gestaltet sich die Verfolgung dieser Verschiedenheit bis in ihre letzten Urgründe hinein. Die Wurzel dieser Differenz kann nicht in den Personen liegen, die ja selber

---

[1]) Processio in creaturis dicit respectum ad principium a quo, ut radius dicitur procedere a sole sive flos ab arbore; et quod dicat mutationem, hoc accidit ei. Et similiter ratione nominis dicit respectum ad terminum ad quem; et quod dicat elongationem hoc accidit ei. Quoniam igitur in divinis uterque respectus reperitur ... ideo vere et proprie et perfecte ratio processionis invenitur in divinis. dist. 13 q. 1 corp. (231 b).

[2]) dist. 13 art. 3 corp., ad 1 und 2 (VII 161 b).

[3]) Completa ratio processionis consistit in comparatione ad principium a quo et ad terminum ad quem; et quia Spiritus in sua emanatione, quia nexus est, utrumque respicit, Filius alterum; ideo completissima ratio huius nominis reperitur in Spiritu Sancto, quamvis aliquo modo reperiatur in Filio. dist. 13 q. 2 ad 4 (234 b).

[4]) Man darf diesen Unterschied im Sinn des hl. Bonaventura als distinctio realis auffassen, nicht aber im modernen Verstande des Wortes. Er steht ungefähr in der Mitte zwischen der dist. rationis und realis im heutigen Sinn.

wieder durch die Ausgänge und die sich darauf gründenden Relationen unterschieden gedacht werden müssen. Sie kann auch nicht in den verschiedenen Emanationsprinzipien (fecunditas naturae und fecunditas voluntatis) gegeben sein; denn um das Wesen des Unterschiedes festzustellen, käme man darauf zurück, daß die erste Fruchtbarkeit in Einem die zweite in Zweien ist; also mündete diese Erklärung in die erste ein. So kommt denn unser Heiliger zur Ansicht, daß es sich hier um einen inneren, mit den Begriffen gegebenen Unterschied handelt (differunt se ipsis sicut rationale et irrationale)[1]. Wie können aber beide Emanationen innerlich verschieden sein, da doch die Prinzipien, von denen sie ausgehen, Natur und Wille, sachlich identisch sind? Hier glaubt Bonaventura auszukommen, wenn er die beiden Prinzipien als solche nimmt (natura ut talis und voluntas ut voluntas). Wie nun die Kreatur, die durch Gottes Willen geschaffen ist, trotz dem Identitätsverhältnis von Natur und Wille nicht auf dem Wege der Natur ausging, ebensowenig ist dies bei den inneren Hervorgängen der Fall[2]. So dürfen wir den Hl. Geist als ingenitus bezeichnen in dem Sinne, daß er nicht als Sohn hervorgeht; nicht aber in dem absoluten Sinne von überhaupt nicht hervorgehend, wie das Wort vom Vater gebraucht wird[3].

3. Da die letzte für uns auffindbare Unterscheidung die des Hervorgangs aus verschiedenen Prinzipien ist, so dürfen wir das Hervorgehen des Hl. Geistes durch den Willen als das Wesentliche dieser zweiten Emanation betrachten. Daraus ergeben sich denn eine Reihe von Folgerungen.

a) Dieser Hervorgang vollzieht sich nach Art der Liebe (per modum caritatis). Die Liebe ist nämlich der erste und vornehmste aller Affekte. Deshalb muß sie der Ursprung dieser göttlichen Person sein[4]. Der Gipfelpunkt der Liebe aber ist der amor mutuus. Darum muß der Hervorgang einer göttlichen Person durch die Liebe als Hervorgang durch gegenseitige Liebe gefaßt werden. Dabei braucht man nicht zu befürchten, daß die Blüte des Liebesaktes (die Freigebigkeit, liberalitas) entblättert werde, weil der gegenseitigen, also erwiderten Liebe der Charakter des Pflichtmäßigen, Geschuldeten anhaftet (amor mutuus est debitus). Denn die Liebe achtet nicht auf diese Verpflichtung, sie tut im frohen Gefühl der Begeisterung, was die rechte Ordnung

---

[1]) dist. 13 q. 3 corp. (I 235b/6b).

[2]) l. c. ad 2 (236b). Immerhin hält er diesen Unterschied für so geheimnisvoll, daß er seine volle Erkenntnis der Ewigkeit vorbehält, eine Anschauung, die in der Gefolgschaft der Griechen (bzl. Joh. v. Damaskus vgl. Bilz 52) und Augustins sich durchs ganze Mittelalter verfolgen läßt.

[3]) l. c. q. 4 corp. (239a/b).

[4]) dist. 10 art. 1 q. 2 corp. (197b/8a).

verlangt[1]). Die Vollkommenheit der Liebe wird hier begründet mit der ratio liberalitatis. Daher kommt es auch, daß Bonaventura die dritte Person mit Vorliebe emanieren läßt

b) in Freigebigkeit (per modum liberalitatis). Das Verhältnis von Liebe und Freigebigkeit klärt Bonaventura auf, indem er die Mitteilung der gegenseitigen Liebe an einen Dritten als das Werk der Freigebigkeit erklärt[2]). Diese drängt infolge ihres innersten Triebes und Wesens ebensosehr zur Mitteilung wie die natürliche Fruchtbarkeit[3]). Hier stehen wir vor Bonaventuras spezifischem Prozessionsbegriff, der den hergebrachten (procedit ut amor per modum amoris) in sich schließt.

Aus all diesen Erörterungen geht hervor, daß die zweite Prozession die erste gedanklich voraussetzt, was Bonaventura schon im Bild der Trinität in der Menschenseele angedeutet findet. Auch hier ist die Erkenntnis des Verstandes Voraussetzung für die Liebesregung des Willens (cognitio et intelligentia praecedit amorem et voluntatem)[4]).

§ 2. Der Hervorgang aus Vater und Sohn.

1. Nun ist bis zum Hervorgang aus Vater und Sohn nur noch ein kleiner Schritt. Der Hl. Geist ist die gegenseitige Liebe in der Trinität (dilectio Patris et Filii, qua se invicem...diligunt)[5]). Diese Liebe ist aber in Gott persönlich, also geht diese dritte Person von den beiden anderen aus. Diese These nun, die zu damaliger Zeit noch hochaktuelles Interesse hatte — ich erinnere nur an die Konzilien von Bari und Lyon — begründet Bonaventura mit größter Sorgfalt aus Schrift und Vernunft[6]). Er spricht zunächst im allgemeinen von diesem Dogma, dann von seiner Formulierung im Symbolum. Das lateinische Dogma vom Hervorgang des Hl. Geistes von Vater und Sohn zeichnet sich vor der griechischen Anschauung durch feinere Auf-

---

[1]) Cum amor perfectionem delectationis et unionis et rectitudinis habeat ex mutualitate, aut non est personam ponere in divinis procedere per modum amoris, aut si procedit, procedit per modum mutuae caritatis. l. c. q. 3 corp. (199b). Amor . . . debitus est quia rectus; sed tamen amor non considerat debitum. Unde quantumcumque debeatur, dum tamen debitum non attendatur, non minuitur ratio liberalitatis, immo ostenditur ratio rectitudinis. l. c. ad 2 (l. c.).

[2]) Perfectior est dilectio mutua quam reflexa, et perfectior adhuc mutua communicata quam non communicata, quia talis, scil. non communicata videtur sapere amorem libidinosum . . . sed communicatio amoris mutui est per liberalitatem. dist. 10 art. 1 q. 1 fund. 1 (194b 5a).

[3]) [Voluntas] qua existente liberalissima, non potest non producere personam, sicut natura existente fecundissima, non potest non producere personam; et haec est ratio propria huius emanationis. l. c. corp. (195b).

[4]) dist. 12 q. 4 corp. (225b).

[5]) Text des Lombarden dist. 10 cap. 2 (193a).

[6]) dist. 11 q. 1 (209a/213b).

fassung aus. Als Bild für das Ausgehen gilt den Griechen die örtliche Bewegung, daher die Formel: a Patre in Filium; den Lateinern die kausale Bewegung[1]). Die Hauchung ward jenen versinnbildet durch den äußeren Hauch (flatus exterior), diesen durch die innerliche Liebe (amor interior). Auch in der Auffassung des Hl. Geistes als Band, wie ihn die Hl. Schrift nennt („Schrift" steht bei Bonaventura oft für Theologie und umfaßt auch die Tradition, so hier), treten Unterschiede zutage. Die Orientalen dachten dabei an ein Bindemittel, das die beiden Endpunkte zusammenhält, die Lateiner an das gemeinsame Ziel, dem sie vereint zustreben[2]).

---

[1]) Hier würde de Régnon wieder die dynamische, also dionysische Auffassung anmerken.

[2]) medium jungens unum alteri; extremum in quo conjunguntur. l. c. corp. (211 b 212 a). Diese Ausführungen über die Griechen stammen aus Alexanders q. 43 m. 4, der sich bez. der örtlichen Bewegung auf des Damaszeners Formel: a Patre procedit et in Filio requiescit beruft (fol. 112rb); vom Hauch als Begleiter des Wortes spricht er fol. 114va; bzl. des Bandes unterscheidet er sich leicht von Bonaventura, wie unten zutage treten wird (S. 60 mit Note 1). Haben diese Anschauungen in der griechischen Theologie wirklich ein Fundament? Bilz lehnt es unter Berufung auf Franzelin scharf ab, die Formeln des Damaszener Lehrers *διὰ τοῦ Υἱοῦ* auf ein Hindurchgehen zu deuten, wie Langen (Joh. v. Damaskus, Gotha 1879, 109) es wollte (S. 164 mit Note 3). Doch wird man durch die die ganze griechische Trinitätslehre beherrschende Formel „aus dem Vater, durch den Sohn im Hl. Geiste" und namentlich durch die Bilder von der Kette, dem Fluß, Strahl, von Körper, Arm und Finger, ganz besonders durch das Streben, die „Verbindung" des Hl. Geistes mit dem Vater durch den Sohn herzustellen, einigermaßen zweifelhaft. Vgl. auch das Urteil von J. Slipyi, Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photius, Innsbruck 1921, 17 f. Bzl. des Hauches hat Alexander die griechische Auffassung richtig wiedergegeben; vgl. Dam., Fides orth. I c. 7 (Migne 94,804 C 5A); dazu Bilz 153 mit Note 2, wo er diese Anschauung auch bei Gregor von Nyssa (oratio catech. c. 2; Migne 45,17 A) nachweist, und S. 175 8. Was die Vorstellung vom Band angeht, so findet Bilz 169 70 nur einen Anknüpfungspunkt beim Damaszener, das Wort *μέσος* fid. orth. I c. 13 (Migne 94, 856 B), das aber nicht mit Harnack und Langen auf eine Mittelstellung des Hl. Geistes zu deuten, sondern als ein Anklang an die Arianischen Streitigkeiten zu verstehen ist, in denen man die *ἐκπόρευσις* als *μέσον* zwischen *ἀγέννητος* und *γεννητός* hinstellte; vgl. Gregor v. Naz. orat. theol. V 7 f. (Migne 36, 104 C). Mir will scheinen, daß die Stellung des Hl. Geistes als Band in die griechische Welt (Sohn in der Mitte, Sohn als Vermittler zwischen Vater und Geist und umgekehrt) schlecht passen wolle. Vgl. Basilius de Spir. Sto. cap. 78 n. 45: *δι' ἑνὸς Υἱοῦ τῷ ἑνὶ Πατρὶ συναπτόμενον* (Migne 32, 152 A), welche Stelle fast wörtlich bei Joh. v. Dam. wiederkehrt (fid. orth. I c. 13; Migne 94, 856 B). Allerdings weist Scheeben (Dogmatik I 826, 3) den Namen *συνδεσμός* für den Hl. Geist bei Epiphanius Haeres. 36 n. 6 nach.

Die Änderung im Glaubensbekenntnis durch die lateinische Kirche wird begründet ex fidei veritate, periculi necessitate, Ecclesiae auctoritate. Der Widerspruch der Griechen gründet in ignorantia, superbia, pertinacia. Ihr Vorwurf, die Lateiner seien exkommuniziert durch das Konzil, trifft nicht zu, da es nur gegen Verderber, nicht gegen wirkliche Verbesserer vorgehen wollte; auch ist es ein Unrecht, wenn sie uns wegen dieser Veränderung des Credo Schismatiker nennen, mit Berufung darauf, daß wir sie vor Einfügung des Artikels nicht zum Konzil beriefen. Denn das war unzweckmäßig, weil der Papst auch ohne Konzil so handeln kann; schwierig wegen der weiten Entfernung; zwecklos, weil die alte Weisheit nicht mehr bei den Griechen, sondern auf die Lateiner übergegangen war; gefährlich, weil die Eröffnung der Diskussion über die ganz sichere Lehre diese als zweifelhaft erscheinen lassen konnte [1].

Aus der Schrift führt Bonaventura für die lateinische Auffassung ins Feld Joh. 15, 26: Quem ego mittam vobis a Patre Spiritum veritatis. Daraus argumentiert er ganz wie Augustin [2]: Wer schickt, hat Autorität über den Gesandten. Autorität kann aber in der Trinität sich auf nichts anderes gründen als auf den Ursprung. Die zweite Beweisstelle ist Joh. 16, 14: Ille me clarificabit quia de meo accipiet. Das Empfangen kann bei der absoluten Einfachheit des göttlichen Geistes nur als Empfang des ganzen Seins, d. h. als Hervorgang verstanden werden [3]. Auf Gal. 4, 6 stützt sich ein letztes Argument: Misit Deus Spiritum Filii sui. „Ejus est Spiritus a quo procedit." Den Einwand, daß zur Bezeichnung der dritten Person als Geist des Sohnes auch sein Wohnen im Sohne das ausreichende Fundament biete, beantwortet er durch deductio ad absurdum: Dann könnte man mit demselben Recht vom Sohn des Hl. Geistes reden [4].

Die Vernunftgründe gehen aus vom Begriff des Hl. Geistes als donum Filii, als amor productus und nexus, sowie von der Unmöglichkeit eines Personenunterschiedes zwischen Sohn und Geist ohne Hervorgang des einen vom andern [5]. Die noch verbleibenden Argumente ex ratione theologica sind so schön, daß sie besondere Beachtung verdienen.

Nach allgemeiner Lehre ist der Hl. Geist das Band (nexus) zwischen Vater und Sohn. Nun ist er dies aber in einer viel voll-

---

[1] l. c. corp. (212 a b).

[2] Quis autem christianus ignorat, quod Pater miserit, missusque sit Filius? Non enim genitorem ab eo quem genuit, sed genitum a genitore mitti oportebat: verum hoc non est inaequalitas substantiae, sed ordo naturae. Contra Max. II c. 14 n. 8 (Migne 42, 775).

[3] de trin. II c. 5 n. 7 ff. (848 ff.). Tract. in Joann. 99 (Migne 36, 1885 ff.) bes. n. 4. [4] l. c. fund. 8. 9. 7 (211 a). [5] l. c. fund. 1—4 (210 b).

kommeneren Weise, wenn er von beiden ausgeht und sonach mit beiden in unmittelbarer Verbindung steht, als wenn dies nur bezüglich des Sohnes der Fall und er mit dem Vater nur mittelbar verbunden wäre [1]. Ein weiteres Argument geht aus vom Begriff der germanitas, den Richard so glücklich verwandt hatte. Bonaventura meint, die Verwandtschaft sei inniger, wenn die zwei ausgehenden Personen nicht voneinander unabhängig nur von der ersten Person ausgingen, sondern auch noch gegenseitig abhängig wären, indem die eine von der anderen komme. Darin wurzele auch ein Plus von Einheit und Seligkeit [2]. Ein letztes, ebenfalls von Richard inspiriert, meint: der Sohn sei in höherem Sinne Abbild des Vaters, wenn er nicht nur an seinem Wesen, sondern auch, soweit dies möglich, an seiner Personeigentümlichkeit teilnehme d. h. die Mitteilung der göttlichen Natur an einen anderen gemeinsam mit ihm hätte [3].

Die zehn Gegenargumente, die Bonaventura anführt, bringen zum großen Teil das im Corpus verarbeitete Material vor, berufen sich auf das Schweigen der Hl. Schrift, auf drei Väterstellen, versuchen auch die Vernunft mobil zu machen (auch im Menschengeist gehe die Vernunft nicht immer dem Willen voran; nexus tenet rationem medii). Die Lösung dieser Schwierigkeiten fügt keine neuen spekulativen Gedanken hinzu. Interessant ist aber, daß Bonaventura den Damaszenus mit seinen Worten: „non dicimus (scil. Spiritum Sanctum) a Filio" fallen läßt, allerdings nicht ohne einige mildernde Worte [4].

Das durch die Wichtigkeit des Punktes erforderte genauere Eingehen auf diese Quaestio erlaubt uns nun auch einen tieferen Einblick in die geistige Werkstatt des Heiligen. So schön seine Gedankenentwicklung sich liest, namentlich die vielen, sprachlich häufig kunstvoll auf Gleichklang gebrachten Gründe, die er im corpus zur Ehrenrettung der lateinischen Kirche vorbringt, so packend seine Beweise sind, so groß ist auch seine Abhängigkeit von Alexander. Die ganze Quästion ist ein getreuer Abklatsch von q. 43 m. 4. des Halensis. Die 10 oppa. stammen alle bis auf 3 und 4 [5], die 9 fundd. alle mit

---

[1] l. c. fund. 3.

[2] fund. 5; vgl. Richard de trin. V 2 ff. (Migne 196, 949 ff.) und VI 2 f. (968 ff.) — [3] fund. 6 (210b/1a) Richard VI 11 (975 6).

[4] Die große Ehrfurcht der Scholastiker vor der Autorität führte sie hie und da zu verzweifelten Versuchen, die „auctoritates" auszulegen. Dabei ging es nicht immer ohne Umbiegungen des ursprünglichen Sinnes ab. (Vgl. v. Hertling, Hist. Beitr. zur Phil. 97 ff. und 145.) Die tatsächliche Preisgabe eines Väterwortes hier ist eine wirkliche Ausnahme. Vgl. auch Grabmann, Thomas v. Aquin 40.

[5] opp. 3 findet sich bei Alexander an anderer Stelle; opp. 4 hat Thomas dist. 11 q. 1 opp. 9 (VII 146 a); man darf also auch hier irgend eine gemeinsame Quelle innerhalb der scholastischen Tradition annehmen.

Ausnahme vom 1. 3. 6. aus der zitierten Alexanderstelle. Die Lösungen sind allerdings etwas freier gestaltet; nur 3 sind identisch dieselben. Selbst das corpus zeigt ungewöhnlich große Abhängigkeit. Nur der Begriff des nexus ist etwas anders geformt[1]) und ein Teil der Ausführungen über die Änderung des Glaubensbekenntnisses selbständig gearbeitet.

2. Vater und Sohn sind des Heiligen Geistes einheitliches Prinzip (inquantum sunt unum in fecunditate voluntatis), Zur Erklärung wird der Gedanke der primitas wieder herangezogen. Weil Vater und Sohn gedanklich vor dem Prozeß der Liebe stehen, darum sind sie im Besitz der fecunditas voluntatis. Der in ihnen noch nicht als produktives Prinzip tätig gewesene Wille muß sich nun aktiv auswirken[2]). Und weil diese Fruchtbarkeit in beiden dieselbe ist, darum sind sie ein Prinzip des Heiligen Geistes. Was diese Fruchtbarkeit eigentlich ist, sagt Bonaventura nicht klar. Entsprechend der zweifachen Auffassung, die in der Mitwelt des Heiligen über diese notionalen Potenzen herrschte, gibt er nur den doppelten Weg für ihr Verständnis an. Entweder ist sie mit der Notion der Spiration identisch zu fassen, sodaß man in der vis spirativa nur einen neuen Namen für dieselbe Sache hätte. Oder man sieht in ihr wirklich eine Quasigrundlage des Spirationsaktes, dann ist sie der in dieser Person fruchtbare Wille (voluntas ut in tali persona, id est fecunda oder voluntas ut in personis, in quibus est fecunda)[3]). Diese Frage wird uns nochmals beschäftigen, wenn von der potentia generandi zu sprechen sein wird. Die sich erhebende Schwierigkeit, wie denn zwei Personen nur ein Prinzip sein können, da doch das bekannte Axiom gilt: actus sunt suppositorum, löst Bonaventura durch die Unterscheidung zwischen

---

[1]) q. 43 m. 3 art. 3 ad 3. Es handelt sich hier um den Einwand: omne conjungens tenet rationem medii, non extremi. Alexander lehnt diesen Gedanken nicht einfachhin ab, sondern beschränkt sich darauf zu zeigen, daß der Heilige Geist auch medium ist. Nicht aber (wie Bonaventura), daß er als extremum nexus sein kann: amor aliquorum duorum potest dupliciter considerari. Primo ut exit ab illis, et sic consideratur ut procedens; et ut extremum. Alio modo ut est in illis, et sic consideratur ut spirituale vinculum et copula, quo uniuntur affectus amantium. Secundum ergo hunc modum ipse Spiritus Sanctus uno modo est ut extremum, alio modo ut medium Patris et Filii (fol. 113rb).

[2]) Cum . . . Pater et Filius spirent Spiritum Sanctum, in quantum unus Deus improcessibilis . . . dist. 29 art. 2 q. 1 corp. (I 513b).

[3]) dist. 11 q. 2 ad 4 (216b). Weil demnach unum principium „stat pro notione non tamen in comparatione ad suppositum, sed ad naturam et vim spirativam . . . unum dicit unitatem notionis . . .“ dist. 29 art. 2 q. 1 corp. und ad 1 (513b), deshalb muß der Ausdruck unus spirator und idem principium abgelehnt werden. l. c. q, 2 corp. (515b/6a).

dem ersten und zweiten Subjekt der Spiration. Erstes Subjekt sind nicht Vater und Sohn als solche, sondern die ihnen gemeinsame Willensfruchtbarkeit. Eine zweite Lösung gibt zu, daß eine Handlung, die von zwei Handelnden ausgeht, insofern sie Akzidens ist, zweifach sei, nicht aber insofern sie Akt ist[1]).

Vater und Sohn sind also an der Spiration in vollkommen gleicher Weise beteiligt[2]). Doch waltet insofern ein Unterschied ob, als der Sohn die potestas spirativa vom Vater empfangen hat. Einzig in diesem Sinn (auctoritate) kann man sagen, der Heilige Geist geht plenius vom Vater aus als vom Sohn; jeder Gedanke an ein Früher (prius duratione oder causalitate) muß weichen als unverträglich mit einer göttlichen Person; ja nicht einmal als gedanklich früher (origine prius) kann man die Spiration dem Vater zusprechen, „denn beide sind ein aktives Prinzip"[3]). Aus dem angeführten Grund kann man sagen, der Heilige Geist geht hauptsächlich und an und für sich (principalius et per se) vom Vater aus; jenes weil vom Vater die vis spirativa des Sohnes stammt, dieses weil der Vater unvermittelt, der Sohn in Kraft der vom Vater empfangenen Wesenheit haucht[4]). Ebenso kann man den Hervorgang aus dem Vater unmittelbar und mittelbar (immediata et mediata) nennen, nämlich mittels des Sohnes. Das mußte so sein; denn ginge die dritte Person nur vom Sohne unmittelbar aus, dann könnte von einer vollkommenen Verwandtschaft (summa germanitas) nicht die Rede sein. Um klar zu machen, daß in diesem mitgeteilten Hauchen kein Vollkommenheitsmangel liegt, stellt Bonaventura drei Arten von Mittelbarkeit zusammen: die erste besteht darin, daß die ganze Wirkung von der Mittelursache ausgeht; die zweite kommt dadurch zustande, daß zwei Ursachen durch gemeinsamen, aber nach Ordnung und Kraft verschiedenen Einfluß eine Wirkung

---

[1]) dist. 11 q. 2 ad 3 (216a).

[2]) Non ... plenius procedit a Patre nec perfectius, quia plenius ponit gradum perfectionis, ponit etiam compositionem substantiae in producto, quorum neutrum est in divinis. dist. 12 q. 2 corp. (222a/b).

[3]) l. c. q. 1 corp. (220b/1a): unum originale principium.

[4]) Spiritus Sanctus dicitur procedere a Patre principaliter et per se: principaliter, quia auctoritas est in Patre; per se, quia non tantum mediante Filio, sed etiam immediate. dist. 12 q. 2 corp. (222a). Über den Begriff der auctoritas wird bei den Personaleigentümlichkeiten des Vaters zu handeln sein; hier nur die Andeutung, daß es sich um das doppelte Moment der Autorschaft und der Autorität über einen anderen handelt, die keinerlei Unterordnung im diminuierenden Sinne, sondern nur die in dem „Entspringen aus" gelegene Quasiabhängigkeit bedeutet. „Auctoritas dicit quandam principalitatem sive auctoritatem in persona, quae nihil habet ab alio sed ab ipso omnes." dist. 9 dub. 11 (191b). „Dando auctoritatem super Spiritum Sanctum." dist. 12 q. 2 ad 4 (222b).

erzielen; bei der dritten herrscht zwischen den beiden Wirkursachen nur ein Ordnungsunterschied. Beispiel für die erste Art wäre die Mitwirkung des Großvaters zur Geburt des Enkels; für die zweite die Mitwirkung des göttlichen concursus zur geschöpflichen Handlung; zur dritten rechnet Bonaventura die gemeinsame Produktion des Heiligen Geistes, wobei „nec est . . . virtutum diversitas nec separatio vel distantia aliqua“ [1]).

Das Resultat dieser Erörterungen wäre, daß Vater und Sohn gemeinsam (una spiratione) den Heiligen Geist hauchen, und daß keine Person dabei mehr Einfluß hat als die andere.

§ 3. Rückblick auf die Quellen.

Der Halesier denkt über den Begriff der Prozession und ihren Unterschied von der Generation etwas anders als Bonaventura. Er sieht in der processio den Genusbegriff, zu dem die generatio, der modus principalior producendi, sich als Spezies verhält. Differentia specifica ist das producere ex se alium. Merkwürdigerweise spielen die anderen von ihm namhaft gemachten Unterschiede gar keine (diffusio naturae et voluntatis) [2]) oder nur eine nachgeordnete Rolle (productio per modum intellectus et voluntatis) [3]). Ferner ist auch bei ihm die treibende Kraft dieses Personenhervorgangs die Liebe, die uneigennützige Liebe (posse pati consortium amoris) [4]), die höchste Liebe (summa et praecipua charitas) [5]), die gemeinsame Liebe (condilectio) [6]). Auch er läßt den Heiligen Geist als nexus und connexio aus den beiden ersten Personen hervorgehen [7]). Bei der spezifischen Bestimmung der processio treffen wir wieder eine leichte, rein terminologische Differenz. Während nämlich Bonaventura die liberalitas amoris, die höchste Staffel der gegenseitigen Liebe, als das eigentlichste Wesen dieser Emanation bezeichnet, erklärt Alexander als solche im Anschluß an Richard die condilectio [8]). Die höchste Liebe in einer Person produziert den Sohn, die höchste Liebe in zwei Personen (condilectio) den Heiligen Geist. Die condilectio stellt um deswillen den Gipfel der Liebe dar, weil, wer seinen Freund liebt, auch wünschen muß, daß ihm von anderer Seite die gleiche Liebe gezollt wird wie von ihm selbst und daß diese Liebe genau so sehr erwidert wird, wie die seine. Darin zeigt sich die von ihm stark betonte Uneigennützigkeit [9]). Auch für

---

1) l. c. q. 3 corp. und ad 1 (223b/4a).

2) q. 43 m. 2 corp. et ad 2 (111vb). 3) l. c. ad 2 (ibid.).

4) l. c. m. 1 arg. 8 (111rb). 5) l. c. arg. 5 (111ra).

6) l. c. argg. 9. 10. 11 (ibid. b) und m. 5 (114vb).

7) l. c. m. 3 art. 3 (113ra).

8) Possumus dicere . . . quod sicut ratio generationis Filii a Patre est summa dilectio, ita ratio processionis Spiritus Sancti est condilectio. l. c. m. 5 corp. (114rb).

9) Unde idem Richardus de Sancto Victore: sicut in summa charitate non potest deesse quod est praecipuum; praecipuum autem in vera charitate est alterum velle diligi ut se. Quandiu enim iste ab alio solus diligitur, praecipuae dulcedinis suae delicias solus possidere videtur. Similiter et alius

Bonaventura war ja die liberalitas nur deshalb das Höchste, weil sie die Überwindung der Selbstsucht, des amor libidinosus darstellt[1]). Bedauerlich bleibt, daß wir hiermit bei Alexander bereits die vierte Formulierung des zweifachen Ausgangs vor uns haben.

Wie stark der Einfluß Alexanders auf Bonaventuras Verteidigung des Filioque war, wurde bereits dargetan. Auch in der tieferen Durchdringung dieser geheimnisvollen Verhältnisse läßt sich eine recht bedeutende Ideengemeinschaft feststellen. Mit Bonaventura bezeichnet Alexander Vater und Sohn als unum principium spirationis und interpretiert es wie dieser[2]). Die Formel vom idem principium wird gemeinsam abgelehnt, weil idem nicht nur die Einheit der Form, sondern auch des Suppositums fordert[3]). Ebensowenig will Alexander die beiden ersten Personen als unus spirator bezeichnet haben, sondern als duo spiratores, weil dieses vom Verbum gebildete Substantiv im Gegensatz zu principium in erster Linie die Person, nicht das Wesen bezeichnet[4]). Dieselbe Übereinstimmung in der Antwort auf die Frage: qua unitate Pater et Filius dicantur unum principium Spiritus Sancti. Vater und Sohn stimmen überein in der gemeinsamen Natur, aber in einem höheren und spezielleren Sinn als die dritte Person, insofern nämlich in ihnen die Natur produktiv ist. Das nennt Alexander Natur im prägnanten Sinne (natura ut natura, natura ratione naturae)[5]). Hiermit ist nicht etwas Absolutes (aliquid), sondern ein Relatives (ad aliquid) bezeichnet, nämlich die gemeinsame Basis der gemeinsamen Relation: spiratio activa[6]). Sie ist nicht einfachhin identisch mit der notio spirationis, sondern deren Prinzip — Subjekt hatte Bonaventura gesagt[7]).

---

quandiu condilectum non habet, praecipui gaudii communione caret; ut autem uterque possit istiusmodi delicias communicare, oportet eos condilectum habere scil. Spiritum Sanctum. l. c. (ibid.).

[1]) Siehe oben S. 56 Note 2. Übrigens hat Bonaventura auch die von Alexander gebotene Formel von der condilectio nicht verschmäht: et ideo, ut altissime et piissime sentiat, dicit Deum se summe communicare, aeternaliter habendo dilectum et condilectum. Brevil. 1 cap. 2 (V 211 a); vgl. auch Itin. c. 6 (V 310 b): ita quod esset dilectus et condilectus.

[2]) Unum . . . respiciet formam solum, hoc est notionem; unde sensus est: Pater et Filius . . . una spiratione spirant Spiritum Sanctum. q. 70 m. 3 art. 3 corp. (fol. 172 rb).

[3]) l. c. art. 4 (172 va). [4]) l. c. art. 5 ad 1 und 2 (172 vb).

[5]) Der Unterschied von der bonaventuranischen Fassung „fecunditas naturae" dürfte nur ein äußerlich-formeller sein.

[6]) Vgl. außerdem noch q. 68 m. 3 § 1 corp. (fol. 166 ra).

[7]) Spiratio convenit Patri et Filio secundum hoc commune quod est unitas naturae sive rationis naturae, quae non est unitas naturae absolute vel essentialiter dictae, sed relative dictae; et haec unitas non est unitas quae est in notione, sed in principio notionis . . . ut nempe potentia generandi dicitur ad aliquid, non aliquid — potentia nempe trahitur ad aliud genus per hoc adjunctum generandi — similiter natura per hoc quod addit (ut natura sive in ratione naturae) quia natura ut natura dicitur, ut est producens sibi indifferentem in essentia . . . Et sicut potentia generandi in Patre dicitur proprietas Patris, similiter natura ut natura sive in ratione naturae est proprietas

Die erwähnten aus den Begriffen condilectio und germanitas gewonnenen Beweise Bonaventuras für den Hervorgang des Heiligen Geistes aus Vater und Sohn, deren einen er ebenfalls Alexander verdankt[1]), führen uns auf die gemeinsame Quelle, Richard. Ihm eignet in vorteilhaftem Gegensatz zu beiden anderen Theologen Einheitlichkeit und Straffheit der Gedanken. Der „metaphysischen Theorie" entspricht der Beweis aus der germanitas, der „psychologischen" jener aus der condilectio. Jeder dieser beiden Begriffe ist von äußerster theologischer Fruchtbarkeit. Jener gelangt zur Dreiheit der Personen durch die Erwägung, daß nur eine Person durch sich selbst und aus sich selbst, nur eine durch rein unmittelbares und wieder nur eine durch zugleich mittelbares und unmittelbares Hervorgehen sein, und daß es darüber hinaus keine innergöttliche Entfaltung geben könne[2]). Dieser erreicht dasselbe Ziel, indem zur Vollkommenheit der Liebe ein würdiger Gegenstand unendlicher Liebe (condignus — Sohn) und eine dritte Person gefordert wird, die jede der beiden anderen in voller Uneigennützigkeit von ihrem heißgeliebten Genossen genau so sehr geliebt sehen will, wie sich selbst[3]) (condilectus). Der große Vorteil Richards, bei jeder Theorie für beide Personen eine einheitliche Ableitungsidee zu haben, springt in die Augen gegenüber Alexander, der trotz aller guten Ansätze nicht zu einem umfassenden Gesichtspunkt vorzudringen vermag, sowie auch gegen Bonaventura, der die glücklichen Ideen der Vorwelt zwar aufnimmt, aber nicht organisch in die seinen einzubauen weiß. Es ist noch zu vermerken, daß die processio mediata et immediata des Heiligen Geistes bei Bonaventura von Richard inspiriert ist, auf den er sich auch ausdrücklich als Gewährsmann beruft[4]). Auch Richards Ideen vom amor gratuitus und debitus sahen wir bei Bonaventura Auferstehung feiern. In den Kapiteln 16—20 des 5. Buches wird die Liebe des Vaters als gratuitus bezeichnet, da er nichts von einer anderen Person empfing. Der amor debitus findet sich in voller Reinheit im Heiligen Geiste, der sich

---

Patris et Filii. l. c. art. 6 corp. (173 ra). Zur Erklärung sei hinzugefügt: Natura faßt Alexander hier nicht im gewöhnlichen Sinn als principium primum agendi, sondern prägnant „ut est producens sibi simile in essentia". Kurz vor der zitierten Stelle hatte er gesagt, alle drei Personen in Gott stimmen in der gleichen Natur überein; Vater und Sohn aber in ganz besonderer Weise, nämlich in natura ratione naturae, denn in ihnen beiden ist die Definition verwirklicht: natura est vis insita rebus simile ex simili procreans, oder veredelt und auf Gott anwendbar: natura est virtus sive principium producens aliquem in essentia indifferentem. Wenn nun diese productio sumitur communiter ad productionem per generationem et spirationem, kann man sie als proprietas Patris et Filii bezeichnen.

[1]) q. 43 m. 1 arg. 8 (111 rb); vgl. ibid. m. 5 corp. (114 vb).

[2]) de trin. V cap. 4—15 (Migne 196, 951/61).

[3]) l. c. III c. 15. 18. 19. 20 (924—8). VI c. 7 (972 B): Quid est vero velle habere condilectum, nisi habere velle qui secum a suo dilectore pariter diligatur et exhibiti sibi amoris deliciis secum fruatur?

[4]) l. c. V c. 6—9 (952/6) Bonav. dist. 12 q. 3 corp. (223 b). De Régnon (La sainte Trinité II 241) weist darauf hin, daß gerade hier ein Punkt sei, wo sich Richards Abhängigkeit von den Griechen leicht nachweisen lasse.

nur empfangend verhält. Gemischt zeigen sich die beiden (amor permixtus) im Sohne, der vom Vater empfängt und dem Heiligen Geiste mitspendet. Allerdings haben diese Gedanken bei Bonaventura keine beherrschende Stellung erobert[1]). Was Richard über den Unterschied der beiden Prozessionen gefunden, stieß bei Alexander und Bonaventura nicht auf Gegenliebe. Er definiert generare als „velle habere condignum“, spirare als „velle habere condilectum“; jenes ist Sache des ingenitus, dieses des ingenitus und genitus. Darin liegt ihm der einzige Unterschied beider Funktionen, daß sie nicht von denselben Subjekten ausgehen; beide produzierte Personen sind Produkte des göttlichen Willens[2]).

Hier möchte ich den zeitlich späteren Wilhelm von Auxerre zu Wort kommen lassen, dessen Ausführungen von Richards Gedanken so durchsättigt sind, daß sich sein Einfügen an dieser Stelle empfiehlt. Die emanatio per modum benignitatis et liberalitatis, die Fundament des donum ist[3]); die Ableitung der ganzen Trinität aus dem Begriff der Liebe, des Geistes als condilectus[4]); die termini emanatio immediata et mixta, germanitas[5]) verraten sofort ihren richardschen Ursprung. Wichtig erscheint, daß die primitas schon soweit formuliert ist, daß Wilhelm den Vater weil improcessibilis zum spirans macht[6]). Aus dem Angegebenen ist schon zu ersehen, daß er über den Hervorgang aus Vater und Sohn ungefähr die gleichen Gedanken hat wie Richard. Doch taucht hier auch ein Gedanke Anselms auf, daß die zwei ersten Personen den Hl. Geist hauchen, insofern sie eins sind, nicht insofern sie durch die Proprietäten sich unterscheiden[7]). Unum principium sind Vater und Sohn, weil die Spiration eine einzige ist; nicht aber gestattet er ihre Benennung als idem principium[8]).

Die gleiche Fülle der Gedanken, der gleiche poetische Schwung wie oben zeichnet hier wieder Wilhelm v. Auvergne aus. Die Kapp. 20—24 widmet er dem Ausgang des Hl. Geistes[9]). Wir erinnern uns aus den Bemühungen um die Umgrenzung des Zeugungsbegriffs, wie Wilhelm die zweite Emanation als Tat des Willens hinstellt, die der emanierenden Person den Charakter des ersten Geschenkes (processio primi doni) mitgibt[10]). Unter den vielen Titeln, die er hier, im Augenblick, da er der zweiten Prozession seine ganze Aufmerksamkeit zuwendet, in überschwänglicher Fülle häuft, scheint der grundlegende: die eine Liebe der ersten Liebenden[11]). Diese eine Liebe stellt zwischen beiden Liebenden eine neue, von der wesentlichen Einheit verschiedene Verbindung her[12]), deren Sinn er durch Häufung der Namen uns

---

1) dist. 10 art. 1 q. 3 ad 2—4 (199b).

2) VI c. 6. 7. 17; s. oben S. 48 f. 3) I c. 2 pars 2 (fol. 2vb).

4) l. c. pars 3 (3ra). 5) l. c. pars 4 (3rb/va).

6) l. c. 6 q. 6 ad ult. (fol. 19ra).

7) l. c. q. 7 coroll. (fol. 20rb); vgl. S. 68 mit Note 3.

8) l. c. q. 6 ad ult. (l. superius cit.).

9) p. 25a—30b. 10) cap. 14 (17b) und c. 15 (20b).

11) cap. 23 (27b).

12) Auch Albertus Magnus kennt diese doppelte Einheit und liest sie aus Augustin heraus. dist. 10 art. 10 (XIV 202a); die vom Lombarden (l. c. cap. 2) gebrachte Stelle steht de trin. VI c. 5 n. 7 (Migne 42, 928).

einigermaßen näherzubringen sucht. Diese Verbindung vervollständigt die Zweiheit zur Dreiheit und ist der ersten Gesellschaft seliges Bündnis, der ersten Liebe erste Frucht, der ersten Umarmung Freude und Süßigkeit, des ersten Friedens Band, die erste Eintracht, das erste Wohlgefallen[1]).

Die näheren Ausführungen zeigen, daß auch Augustins Welt Wilhelm nicht fremd ist: der Vater erkennt aufs vollkommenste seinen Sohn (clarissima cognitione; mutuae cognitionis ultima certitudo) und umgekehrt: die Folge ist naturgemäß der Überschwang vollkommenster Liebe[2]). Dem Nachweis allerreinster, vollkommenster Liebe gilt reiche Mühe. Die begehrliche Liebe, die als simonistisch, als gähnende Leere und Hunger des Herzens bezeichnet wird, muß ausscheiden und dem amor gratuitus Platz machen[3]). Wie dieser Terminus, so erregt auch ein anderer: amor immediatus[4]) unsere Aufmerksamkeit und läßt uns an Richard denken; doch fehlen die entsprechenden Beziehungsglieder: amor debitus, amor permixtus bzw. amor mediatus et immediatus. Immerhin berechtigen uns die stark neuplatonisch-dionysisch gefärbten Darlegungen über die freigebige Liebe, die ein „ultimum redundantiae" fordert und in dem geizigen Fürsichbehalten innere Leere und Mangel sieht[5]), die Ausdrücke primus fons, benignitas, liberalitatis largitio[6]), zum mindesten, Wilhelm in den gleichen Kreis zu stellen, wie Bonaventura.

Ganz parallel zu den Ausführungen über die erste Prozession setzt nun der Nachweis der Wesensgleichheit zwischen den Liebenden und der Liebe ein. Alles, was die Gleichwesentlichkeit des Sohnes dargetan, ist auch beweiskräftig für die dritte Person. Dazu kommt der Gesichtspunkt, daß das erste Geschenk den Gipfelpunkt der Freigebigkeit und Großmut darstellen muß und daß der unendlich vollkommenen liebenden Personen nur eine gleich unendliche Liebe würdig ist[7]). Unerschöpflich erscheint Wilhelms Geist an Gründen für die Existenz einer einzigen solchen Liebe. Vor allem betont er den Gedanken, von dem er ausgegangen war, daß der Hl. Geist die einende Liebe ist; wenn nun schon ein einendes Band in der Wesenheit besteht, muß die persönliche Liebe noch stärker einen (als unus amor numero); bliebe eine zweifache Liebe — des Vaters zum Sohn und umgekehrt —, dann brauchte es ja eines neuen Einheitsbandes, was ganz undenkbar ist, da der Hl. Geist das erste Band darstellt[8]). Ein anderer Beweisgrund will den Gipfelpunkt der Liebe in der einen gegenseitigen Liebe von Vater und Sohn sehen; denn nur diese gegenseitige Freude, an der beide Anteil haben, ist vollkommene, ungetrübte Freude. Hier offenbart sich klar die lateinische Auffassung vom Ausgang aus Vater und Sohn[9]). In einem anderen Argument klingt die

---

[1]) cap. 20 (25a); vielleicht darf man hier neben Augustin (dist. 10) an griechische Einflüsse denken; die Parallelen sind sehr auffällig.

[2]) cap. 20 (25b): Optimus optimum clarissima cognitione notum non amare non potest.

[3]) cap. 21 (26a b). [4]) cap. 24 (29a). [5]) cap. 22 (27a).

[6]) ibid. [7]) cap. 22 (27a/b).

[8]) Cap. 23 (27b und 28b). Folgende Worte sind besonders bezeichnend: „Primum vinculum in se divisum et vinculo alio egere et primam ligationem illigatam et primam societatem non esse sociatam et primum foedus non esse foederatum per se, credendum non videtur" (28b). [9]) l. c. (28a b).

griechische Denkweise deutlich an. Da ist die Rede davon, daß die gegenseitige notionale Liebe vom Sohne unmittelbar ausgehe und durch ihn vom Vater[1]. Aber auch hier kommt es nicht zur Deckung mit der Lehre Richards. Ein Einfluß Wilhelms auf Bonaventura kommt an diesem Punkte nicht in Frage.

Präpositinus hat sich die Frage nach dem Unterschied der beiden Prozessionen auch vorgelegt. Allerdings ist das Ergebnis seines Nachdenkens wieder einseitig sprachlich gefärbt. Sachlich kommt er nicht über den Standpunkt eines Hugo, Bernhard und Augustin hinaus, daß man hierüber nichts ausmachen könne. Fest steht ihm, daß es sich bei beiden Hervorgängen um verschiedene Arten des Emanierens handelt[2]. Nach Augustin wird dann das Verhaltnis beider als das von genus und species angegeben; doch ist sich Präpositin bewußt, damit nur etwas rein Logisches zu sagen[3]. Der Frage, weshalb nicht der Heilige Geist als filius bezeichnet würde, da beide Prozessionsweisen Ausgänge von der Substanz des Vaters seien, sucht unser Theologe wieder auf sprachlichem Wege beizukommen. Die Lösung Augustins, der Sohn emaniere quomodo natus, der Heilige Geist quomodo datus, scheint ihm unverständlich (non intelligibilis). Er selbst schickt sich zu einer doppelten Erklärung an. In beiden Fällen übertrügen wir kreatürliche Verhältnisse auf Gott. Bei der ersten Prozession seien wir so glücklich, einen processus de substancia zu übertragen, nicht aber bei der zweiten. „Sufflatus meus non est de substancia mea, et amor qui procedit a me, non est de substancia mentis." Da nun weder vom Hauch noch von der Liebe die Geburt ausgesagt wird, kann es auch beim Hl. Geist nicht der Fall sein. Die zweite Erklärung dürfte man als vollwertiger ansehen: Da der Hl. Geist von Vater und Sohn ausgeht, und es zwei Väter desselben Wesens nicht geben kann, ist diese Benennung ausgeschlossen[4].

Hugo sucht in enger Anlehnung an Augustinus, speziell an seine imago trinitatis den Heiligen Geist als Amor zu begreifen, den der Vater von Ewigkeit her zu seiner Sapientia trug und der, weil „non potest in Deo aliquid diversum esse ab eo, Deus est"[5]. Als Vorbild für Richards Idee von der germanitas könnte gedient haben die Reihe: qui a nullo est, et qui ab illo est et . . . qui ab utroque[6]. Die Stelle „quid autem sit gigni quid procedere in hac vita sciri non potest"[7] bleibt für Bonaventura maßgehend[8].

Anselm gehört sicher in die Reihe derer, die Bonaventura hier beeinflußt haben. Nicht nur ist es das Monologium mit der die Lehre vom Heiligen Geist beherrschenden Idee von der Liebe, dem amor mutuus und unus[9],

---

[1]) l. c. Duo illi amores; quoniam uterque primo et immediate procedit a Filio et per ipsum a Patre (28a). Auch die berühmte griechische Formel: „Omnia ergo ab ipso Patre sunt . . . omnia sunt per Filium . . . Omnia sunt in Spiritu Sancto" fehlt nicht. cap. 24 (29b).

[2]) Procedere in alia significacione dicitur de Filio et in alia de Spiritu sancto. fol. 26va.

[3]) Hoc dicendo respexit ad vocabula. l. c. [4]) fol. 26vb.

[5]) Summa sententiarum tr. 1 cap. 6 (Migne 176, 51 2).

[6]) de Sacr. 1 pars 3 cap. 22 (226). [7]) Summa sent. tr. 1 c. 7 (53).

[8]) Siehe oben S. 55 Note 2.

[9]) cc. 49 ff. (Migne 158, 200 ff.); amor mutuus c. 50; amor unus c. 53.

sondern auch vor allem die Schrift De processione Spiritus Sancti gegen die Griechen mit der Verwertung des Begriffes der missio und des Schriftausdruckes Spiritus Filii als Beweis für das Filioque; besonders aber mit dem energischen, wohl erstmaligen Betonen der Tessera fidei des Florentinum von der unitas, „ubi non obviat aliqua relationis oppositio“ [1]) — die für Bonaventura von großer Bedeutung waren. Auch inwiefern die dritte Person principaliter vom Vater ausgeht, wird schon von Anselm erörtert [2]). Allerdings hat sich Bonaventura der Auffassung des Vaters der Scholastik vom principium spirationis nicht ganz anschließen können. Anselm sieht dies einfachhin in dem einen Wesen und bezeichnet die Ansicht, daß paternitas und filiatio etwas damit zu tun haben könnte, als offenkundige Torheit, die in sich selbst ersticken müsse [3]).

Steigen wir in die Patristik hinauf, so läßt uns der gerade an dieser Stelle aufleuchtende Gegensatz zu den Griechen vermuten, daß der Einfluß von dieser Seite nicht groß gewesen sein dürfte. In der Tat beschränkt er sich auf die bei Richard erstmals anklingende Anschauung von der processio mediata et immediata [4]). Sonst finden wir fast für alles Vorarbeiten z. T. sehr bedeutender Art bei Augustin. Seine psychologischen Analogien [5]) haben den Weg gezeigt für die Unterscheidung der beiden Ausgänge, wenn auch sein Wort von ihrer Unerkennbarkeit noch lange nachklingt und die Entwicklung der in den eigenen Werken vorhandenen Keime hemmt [6]). Auf demselben Boden wie auch aus seinen epochemachenden Untersuchungen über die missiones [7]) erwuchs die Beweismöglichkeit der processio ab utroque. Als amor mutuus offenbarten den Heiligen Geist die letzten inhaltsschweren Kapitel des Trinitätswerkes [8]).

Auf weite Strecken hin gehen in diesen Fragen Bonaventura und der Aquinate einträglich miteinander. Diesem ist der Hl. Geist ebenso wie dem Seraphen die persönliche Liebe von Vater und Sohn und Band zwischen beiden [9]). Den Hervorgang aus Vater und Sohn begründet er schon in dem Jugendwerk des Sentenzenkommentars mit derselben vornehmen Zurückhaltung

---

[1]) Missio cap. 6/7; 9—12 (l. c. 296/306). Spiritus Filii c. 21 (315/7) relationis oppositio. c. 2—5 (288/95). [2]) cap. 24 (319/20).

[3]) Nisi forte quis dicat, Spiritum Sanctum non procedere de deitate Patris, sed de paternitate; nec de deitate Filii, sed per filiationem; quae opinio sua se patenti fatuitate suffocat. c. 15 (318).

[4]) Vgl. de Régnon II 241; Bilz 154ff.

[5]) de trinit. liber 9ff.

[6]) Bei Hugo, Bernhard, Lombardus, Bonaventura.

[7]) de trin. IV c. 19 n. 26—29 (Migne 42, 905/9).

[8]) l. c. XV c. 17 n. 27. — c. 27 n. 50 (Migne 42, 1079—97).

[9]) Oportet aliquam personam esse in divinis procedentem per modum amoris et haec est Spiritus Sanctus ... unum principium quod sit quasi ratio totius liberalis collationis. dist. 10 q. 2 art. 1 corp. (VII 138 a). Amor Patris in Filium et ... amor Filii in Patrem. ibid. art. 2 corp. (139 b), welche Formel er aber ausdrücklich auf den notionalen Sinn einschränkt. Summa q. 37 art. 2 corp. (IV 389 a/b). Unio Patris et Filii dist. 10 art. 3 (VII 140 a) nexus hatte Bonaventura gesagt.

wie später in der Summa einzig durch den anselmischen Hinweis auf die Notwendigkeit des gegenseitigen Ursprungs zur persönlichen Unterscheidung[1]. Die beiden hauchenden Personen stehen in bezug auf diese notionale Tätigkeit nicht in relativem Gegensatz zueinander, kommen also als ein hauchendes Prinzip in Betracht[2]. Diese Einheit hat zur Grundlage die eine potentia spirativa, die Thomas als ein Mittelding zwischen Natur und Proprietät aufgefaßt haben will. Sie bezeichnet nämlich die göttliche Natur, insofern sie in den hauchenden Personen ist (essentiam sub ratione proprietatis)[3]. Der an sich unbezeichnende Name der zweiten Prozession hat im Laufe der Zeit einen prägnanteren spezielleren Sinn bekommen, den des processus amoris. Die Frage, warum die Entwicklung so ging, beantwortet Thomas viel nüchterner und darum auch treffender als Bonaventura dahin, daß eben im Bereich des Geschöpflichen ein Beispiel für den Hervorgang eines Gleichwesentlichen auf dem Wege des Willens fehlte, und somit die Prägung eines treffenderen Wortes unterblieb[4]. Was den eigentlichen Unterschied der zweiten Prozession von der ersten angeht, so mochte die Formel seiner Jugend die Unterscheidung der beiden Prozessionen und Personen erleichtern, im Anschluß an geschöpfliche Hervorgänge, die Formel des reiferen Alters konnte die Immanenz derselben besser betonen. Als unterscheidendes Merkmal blieb da nur noch, daß die generatio als productio Verbi, die Ähnlichkeit von Ursprung und Produkt direkt intendiere, während dies bei der processio per modum amoris nicht der Fall sei; hier stehe das Liebenswerte, das Objekt des liebenden Willens im Vordergrund[5].

Wir haben also hier wieder das gewohnte Bild: im Allgemeinen Übereinstimmung, an bestimmten, ganz charakteristischen Punkten aber ein Abweichen des Aquinaten von der Bahn, die die Namen Richard, Alexander und Bonaventura bezeichnen. Nur eine Stelle sieht ein Hinübergreifen Richards in das sonst verschlossene Land. Seine Formel von der processio immediata et mediata findet bei Thomas Aufnahme und wird auch später nicht ausgeschieden[6]. Doch machte dies keine Ablenkung von der geraden Bahn seiner Gedanken notwendig; es läßt sich kein Bruch im Bauwerk des Aquinaten entdecken.

Bei seinen Entscheidungen ist dem Engel der Schule oft von Wichtigkeit gewesen, was er bei seinem Lehrer Albertus fand. Wenn diesem auch das logische Verhältnis von generatio und processio nicht klar wurde[7], so weiß er doch über das Reale zu sagen, daß Vater und Sohn, „inquantum sunt unum in virtute spirali“, hauchen und diese Kraft liegt mitten zwischen Person und Wesenheit[8]. Von ein und demselben Prinzip aber wagt er, wie

---

[1]) dist. 11 q. 1 art. 1 corp. (VII 146a). Summa 1 q. 36 art. 2 corp. (IV 377a/b). [2]) Summa ibid. art. 4 corp. (384a).

[3]) dist. 11 art. 3 corp. (VII 148b).

[4]) dist. 13 q. 1 art. 3 corp. ad 2 (161b 2a).

[5]) Processio . . . non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis sec. rationem impellentis et moventis in aliquid. Summa q. 27 art. 4 corp. (IV 313b).

[6]) dist. 12 art. 3 (VII 154b/5b). Summa q. 36 art. 3 ad 1 (IV 382b).

[7]) dist. 11 art. 2 quaestiuncula (XIV 208a). [8]) l. c. art. 4 corp. (210a).

Wilhelm v. Auxerre, nicht zu reden[1]). Die Beweise für das Filioque wiederholen die Argumente Anselms[2]). Einen gewissen, allerdings nur terminologisch zu wertenden Unterschied gegenüber allen übrigen bedeutet sein Wort, der Heilige Geist sei aeque immediate von beiden[3]).

Bei Skotus erscheint die zweite Prozession weniger ethisch gefärbt als bei Richard, Alexander und Bonaventura. Sie ist entsprechend der Idee von der primitas begründet in dem Willen, der in Vater und Sohn logisch vor der Hauchung liegt[4]). Demgemäß gilt als angeschautes Objekt, dessen Schönheit die Liebe auslöst und den Heiligen Geist entspringen läßt, nicht Vater und Sohn, sondern die gemeinsame Wesenheit[5]). Der Heilige Geist kann also nicht mehr als amor liberalis oder gar amor mutuus gelten[6]). In diesen Zusammenhang ist auch zu rücken, daß Skotus die Notwendigkeit dieser Produktion schärfer hervorhebt, als es bisher geschehen war. Er gründet sie in das Zusammenwirken des unendlichen Willens mit dem unendlichen Objekt; einer dieser beiden Faktoren würde zur productio amoris personalis nicht hinreichen[7]). Bisher hatte man ja auch die Notwendigkeit der zweiten Produktion gelehrt, aber die Beweisführung war nicht über den Gedanken hinausgekommen, daß die productio ad extra die productio ad intra voraussetze[8]). Immerhin fehlt der ethische Gesichtspunkt nicht ganz, noch

---

[1]) dist. 29 art. 6 corp. (441b). Er gibt Anselm recht, wenn er Fundament der virtus spiralis nicht die Proprietäten sein läßt, hält es aber für unzureichend, die gemeinsame Gottheit als solches zu bezeichnen. Es klingt an Bonaventuras primitas an, wenn Albert sagt: spirant eum ... ita quod unus Deus dicatur propter naturae communicabilitatem. Summa tr. 7 q. 31 m. 3 (XVII 184a).

[2]) dist. 11 art. 6 (XIV 213). [3]) dist. 12 art. 1 corp. (217b).

[4]) Filius habet voluntatem . . . ut praeintelligitur producto. dist. 11 q. 2 n. 2 (IX 825b/6a).

[5]) Pater non spirat Spiritum sanctum in quantum diligit Filium primo, nec Filius in quantum diligit Patrem, sed Pater et Filius, in quantum habent essentiam divinam praesentem ut objectum primum voluntatis suae ... non inquantum amatam actu, sed inquantum amabilem. dist. 12 n. 7 (858a b).

[6]) Sed quomodo dilectione mutua spiratur Spiritus Sanctus? Respondeo dilectione id est voluntate qua Pater et Filius ut actu primo nati sunt se mutuo diligere ... non autem aliquo actu secundo quasi dilectionis actualis impensae et repensae. Si istud non sufficiat ad intentionem Richardi, exponat eum qui poterit (!), quia non videtur quod ejus determinatio bene possit stare cum dictis Augustini, qui attribuit Patri et Filio perfectam rationem unius principii respectu Spiritus Sancti. dist. 12 n. 12 (865a). Dieser Stellungnahme bleibt Skotus auch treu dist. 32 q. 2 n. 13, wo er aber schließlich die Formel Pater diligit se et Filium Spiritu Sancto zugibt im Sinne: diligit se Spir. Sancto quasi principative (nicht formaliter) quomodo etiam diligit Filium Spir. Sancto (X 519a).

[7]) dist. 10 n. 5 (IX 801a b) und n. 11 (807a/b).

[8]) Per prius enim est paternitas in Deo quam in creatura. Bon. dist. 9 q. 1 fund. 2 (I 180a). Nisi . . . eos produceret ab aeterno, non per illos producere posset ex tempore. qq. disp. 8 ad 7 (V 115b).

wird durch die Betonung der Notwendigkeit die Freiheit der Hauchung ausgeschlossen[1]). Schließlich ist es ja die höchste sittliche Vollendung des göttlichen Willens, seine rectitudo, die zur Produktion des Heiligen Geistes als der persönlichen Liebe drängt angesichts des unendlich wertvollen Objektes, der göttlichen Essenz[2]).

Bezüglich des Unterschiedes von generatio und spiratio steht der scharfe Kritiker auf ähnlichem Standpunkt wie Bonaventura: nicht die verschiedenen Termini der beiden Akte, noch die Verschiedenheit der produzierenden Personen, noch auch die Relationen können diesen Unterschied begründen; er ist einfachhin gegeben im Wesen der generatio und spiratio, wurzelt schließlich in den Potenzen Verstand und Wille, ist aber nicht weiter reduzier-, noch erklärbar[3]). Die Kontroverse mit den Griechen, die zu seiner Zeit lange nicht mehr so aktuell war wie damals, als Bonaventura schrieb, tut er kurz ab. Er bringt dazu nur einen Beweis aus dem Prinzip der Primität[4]). Mehr Raum vergönnt er der Fehde gegen das von Anselm, Bonaventura und Thomas verfochtene Prinzip, daß nur der Ursprung aus dem Sohn den Heiligen Geist von diesem unterscheiden könne[5]).

3. Abschnitt.

Der Abschluß des trinitarischen Prozesses.

Mit dem Hervorgang des Sohnes und des Heiligen Geistes ist der trinitarische Prozeß abgeschlossen. Entweder müßten, wenn noch mehrere Personen emanieren sollten, mehrere Tore des Ausgangs vorhanden sein, oder es müßten aus jedem dieser Tore mehrere Personen hervortreten. Beides hält Bonaventura für unmöglich. Er kennt, wie schon oben bemerkt wurde, nur zwei vollkommene Emanationsweisen, den modus naturae und den modus voluntatis[6]). Andererseits sind die Produkte göttlicher Emanationen so vollkommen, daß sie ihren ganzen Inhalt in einem Individuum ausdrücken, und so eine Wiederholung überflüssig wäre[7]).

Als rationes necessitatis für die Dreizahl als Höchstzahl der Personen in Gott gelten folgende: Die göttliche Einfachheit duldet

---

[1]) Siehe oben S. 53. [2]) Vgl. Klein 75 ff. 84 ff.

[3]) distinctio 13 n. 2. 3. 6. 18. 19 (IX 885a—905a).

[4]) dist. 11 q. 1 n. 2. 3 (825a/6b). [5]) l. c. q. 2 (835b 43).

[6]) Modi autem emanandi perfecte sunt duo tantum, scil. per modum naturae et voluntatis. Brevil. I c. 3 (V 211b); qq. disp. 4 art. 2 corp. ergänzt Bonaventura: duo modi **nobiles** emanandi (V 85b). Einen dritten modus producendi per artem erklärt er für unvollkommen; mit dem modus naturae stimme er darin überein, daß er producit simile; unterscheide sich aber dadurch, daß dieses nicht ist simile in natura, sed sec. rationem exemplaris. dist. 2 q. 4 ad 4 (I 58b).

[7]) Omnis ratio et natura concordat, quod non fiat per plures, quod potest sufficientissime fieri per unum, alioquin est ibi superfluum. dist. 10 art. 1 q. 1 ad 4 (196b). Vgl. qq. disp. 4 art. 2 corp. (V 85b/6a).

keine Personenunterscheidung als nur durch die Ursprungsverhältnisse[1]). Was eine jede emanierende Person empfängt, ist immer dasselbe, nämlich totum. Also kann nur das Wie unterscheiden[2]). Nun gibt es aber nur zwei modi emanandi; ergo! Auch Bonaventuras Lieblingsgedanke von der primitas kehrt in diesem Zusammenhang wieder. Weil Voraussetzung für die aktive Produktion die Primität, das logische Frühersein, ist, darum kann es in der Trinität nur zwei produzierende Personen geben. Die eine ist prima in bezug auf beide Emanationsweisen, die zweite nur in bezug auf die zweite (spiratio); die dritte Person, als in keiner Weise prima, kann nicht mehr produktiv sein[3]). Wären vier Personen in Gott, dann müßte die vierte entweder von einer oder von zweien oder von allen dreien ausgehen. In den ersten Fällen müßte es an der völligen Übereinstimmung fehlen, im letzten aber würden die beiden mittleren Personen miteinander enger verwandt sein als mit den anderen, weil beide sowohl hervorgehen als auch hervorbringen[4]).

Hierzu fügt der Heilige noch Kongruenzgründe, die bereits Richard im Rahmen seiner beiden Theorien namhaft gemacht hatte. Die psychologische Theorie der Liebe kennt den dreifachen amor: gratuitus, debitus und permixtus, dem die drei Personen entsprechen. Die metaphysische Theorie stellt zwischen die erste Person, die aus sich selbst ist und sich mitteilt, und die letzte, die nur von anderen ist und sich nicht mitteilt, nur noch eine: die das Sein empfängt und wieder weiter gibt[5]).

2. Aber auch im einzelnen führt Bonaventura den Nachweis für die Drei als Höchstzahl.

a) Er lehnt die Ansicht derer ab, die dem Sohn die potentia generandi zu-, ihre Ausübung aber absprechen (potest, sed non convenit), indem er sagt, der Vater konnte und durfte ihm diese potentia nicht mitteilen (non potuit, non debuit). Für diese Auffassung beruft er sich wieder auf den Primitätsbegriff. In Gott ist eine Person nur pro-

---

[1]) Summa simplicitas ... non patitur personas distingui nisi sec. modos emanandi. dist. 2 q. 4 corp. (I 57 a).

[2]) Licet idem esse habeant, tamen alio modo. qq. disp. 3 art. 2 corp. (V 76 b).

[3]) Fecunditas ... non permittit personam producere aliquo genere emanationis, nisi secundum rationem intelligendi prior sit illo. Unde prima persona, quia est innascibilis et inspirabilis, generat et spirat; secunda, quia inspirabilis, sed genita, non generat, sed spirat; tertia vero persona, quia spiratur et procedit a generante, nec generat nec spirat. Et ideo impossibile est, esse plures quam tres. dist. 2 q. 4 corp. (I 57 a/b).

[4]) Si est ibi quarta persona, aut procedit ab una aut a duabus aut a tribus. Si ab una vel duabus tantum, tunc non perfecte et aequaliter convenit cum omnibus; si autem a tribus, tunc duae personae intermediae magis conveniunt ad invicem quam cum extremis, quia producuntur et producunt; et ita non est ibi perfectus nexus. l. c. fund. 1 (56 b).

[5]) l. c. corp. (57 b).

duktiv in der Form, der sie logisch vorausgeht; also kann der Sohn nur hauchen, nicht aber zeugen. Der zeugende Sohn wäre ja ein innerer Widerspruch, ein ungeborener Sohn, zugleich ursprunglos und gezeugt[1]).

Die Inkonvenienz der Mitteilung der potentia generandi begründet unser Lehrer mit der originalis distinctio et plenissima communicatio. Die Personenunterschiede in Gott beruhen auf den Ursprungsverhältnissen. Wenn also der Sohn wiederum zeugt, fällt der Personenunterschied. Auf den Einwand, es ist ja dann immer noch ein Unterschied vorhanden: einer nur Vater, einer nur Sohn, einer beides zugleich — antwortet Bonaventura: der zweite Sohn kann dann mit demselben Recht wieder zeugen, und dann haben wir zwei Personen, die zugleich Vater und Sohn sind, mit anderen Worten, keinen Unterschied mehr. Die plenissima communicatio kommt insofern in Betracht, als die Beschränktheit des Einzelwesens in seiner Dauer oder in der Seinsfülle der Grund für die Existenz mehrerer Wesen in derselben Spezies ist, „ut fiat per plures, quod non potest per unum". Wo aber wie bei Gott plenissima communicatio ist, wo der Vater sich ganz im einen Sohn ausspricht, ist zu mehreren Zeugungen keine Veranlassung[2]). Ja einer weiteren Zeugung das Wort reden, hieße behaupten, die erste Zeugung sei nicht allseitig vollendet und vollkommen[3]). Dem kann nicht entgegengehalten werden, daß der Sohn als vollkommenes Abbild des Vaters auch die potestas generativa haben muß, denn Bild bleibt Bild, und die Zeugungskraft des Vaters beruht auf seiner Originalität; dem Bilde würde sie widersprechen[4]). Der tiefste Grund, weshalb das Nichtvorhandensein der Zeugungskraft im Sohn keine Privation, sondern reine Negation und somit keine Unvollkommenheit ist, liegt darin, daß es sich hier um etwas Relatives handelt (non est aliquid, sed aliquis)[5]).

b) Auch bezüglich des Heiligen Geistes wird die Frage erörtert, ob es nicht dem Gedanken des bonum diffusivum sui entspreche, daß noch eine vierte Person emaniere. Aber auch dies wird mit der doppelten erwähnten Begründung abgelehnt, daß es den unzulässigen progressus in infinitum eröffne und dem bekannten Sparsamkeitsprinzip widerspreche. Dann führt Bonaventura den letzten Gedanken

---

[1]) Fecunditas ad generandum est in Patre, quia principium; et ideo principium quia primum. Impossibile est autem, quod primum communicat alii primitatem. Nam hic est oppositio in adjecto, quod persona producta sit prima. dist. 7 q. 2 corp. (I 139 b). [2]) l. c. (139 a/40 a).

[3]) Cum enim sint duo modi . . . emanandi . . . duae personae his modis emanantes non perfecte caperent totam producentis virtutis immensitatem . . . qq. disp. 4 art. 2 corp. (V 85 b).

[4]) Imago sic nata est repraesentare, ut tamen ipsa non sit imaginatum; alioquin non esset imago. dist. 7 q. 2 ad 4 (I 140 b). [5]) dist. 7 dub. 3 (144 b).

mit Rücksicht auf die hier speziell gegebenen Verhältnisse weiter aus. Die gegenseitige Liebe verlangt eine zweite, die condilectio eine dritte Person. Das ist also die Mindestzahl der in Gott erforderlichen Personen. Zugleich ist sie aber auch die Höchstzahl, weil jede Person allseitig vollendet ist[1]).

3. Zur Rechtfertigung einer Dreizahl von Personen in Gott und zur Verwerfung einer unendlichen Anzahl findet Bonaventura beachtenswerte Worte.

a) Zunächst stellt er der unendlichen Zahl, die wegen des recessus ab unitate et origine unvollkommen ist, die unendliche Kraft gegenüber, die da ist per accessum ad unitatem et originem[2]). Die Unvollkommenheit der unendlichen Zahl begründet er daraus, daß bei einer so großen Anzahl die klare Unterscheidung der Verwirrung Platz machen müßte; daß Ordnung nur unter einer beschränkten Anzahl von Individuen bestehen könnte und die gegenseitige Verknüpfung bei einem processus in infinitum nur unter der Voraussetzung denkbar wäre, daß alle procedentes von einem principium ausgehen; das aber muß bei der beschränkten Ausgangsmöglichkeit ausgeschlossen bleiben; endlich, daß eine unendliche Anzahl von beseligenden Personen mit der Beseligung endlicher Geschöpfe unvereinbar ist[3]). Sehr geschickt sind die Antworten auf die Einwände: Alles in Gott muß unendlich sein — ja; aber nur illa infinitate, qua infinitus est Deus. Einwand: Infinita virtus infinite emanans producit infinita. Antwort: Divinae virtuti non convenit productio nisi perfecti. Einwand: Potentiae est se multiplicare. Antwort: Perfecte multiplicare se potentiae est[4]).

b) Wie nicht mehr, so können auch in Gott nicht weniger als drei Personen sein. Diese Gedanken, die in diesem Zusammenhang erwähnt werden müssen, bedürfen aber keiner weiteren Ausführung, weil sie an anderer Stelle in angemessener Ausführlichkeit dargelegt wurden[5]).

4. Die Spekulationen über die Dreizahl der göttlichen Personen sind nicht sehr alt. Die griechische Väterwelt, die sich über die beiden Hervorgänge in Gott nicht recht klar wurde, konnte darüber kaum fruchtreich nachdenken. Augustin wagte ja in dieser Frage

---

[1]) Mutua dilectio non potest esse minus quam ad unum, et communicatio illius mutuae non minus quam ad unum, et in uno est mutua dilectio, et in altero mutuae dilectionis communicatio perfectissime, cum uterque accipiat totum infinite; patet quod non est ultra procedere, sed ibi est stare. Unde ipsa eadem ratio, quae ponit personarum pluralitatem, aufert infinitatem et ponit trinitatem. dist. 10 art. 1 q. 1 ad 4 (196 b).

[2]) dist. 2 q. 3 corp. (55 b). Man beachte auch hier wieder die Anklänge an das Primum als supremum. [3]) l. c. fund. 1—4 (I 55 a); vgl. auch qq. disp. 4 art. 2 fund. 1—10 (V 84 b/85 b). [4]) ibid. ad opp. (55 b).

[5]) Siehe oben S. 27 ff. und diese Seite A. 1.

auch keine Entscheidung, aber Ansätze zu solchen Gedankengängen finden sich bei ihm. Hierher gehört die Feststellung, daß der Heilige Geist nicht geboren sei, weil von zwei Personen stammend, die sich nicht wie männliches und weibliches Prinzip verhalten können[1]; ferner die Ablehnung von zwei ingeniti, die zwei Väter bedeuten müßten[2]; endlich der Versuch, der Frage näher zu kommen, weshalb der Vater als generans nicht größer sei als der Sohn, den er zeugt[3]. Dabei fällt die Bemerkung, daß dann einem processus in infinitum die Bahn geöffnet wäre; das wäre aber eine Form- und Maßlosigkeit. Wenn auch Augustin das Problem nicht restlos aufhellt, so hat er doch die Frage in Fluß gebracht und sie damit — wie so oft — zur stehenden in der Scholastik gemacht. Der Lombarde greift sie auf und gibt eine Antwort, die offenbar einen Fortschritt bedeutet in ihrer Formulierung, aber mehr augustinischen Geist verrät, als man auf den ersten Blick glauben möchte. Er führt das augustinische „non oportuit" scil. generare auf die proprietas nativitatis zurück, „qua oportet eum non esse Patrem" und will in dem „neque non potuit" nur ein Synonym für „non ex impotentia" sehen[4]. Der hier zutagetretenden Unterscheidung zwischen Absolutem und Relativem hatte sich auch der afrikanische Vater schon bedient[5]. Zur Verwertung dieses Gedankens Maximin gegenüber ist er aber nicht geschritten, vielleicht weil dieser alles nicht der Schrift entstammende Material schroffstens ablehnte[6].

Richard greift den Gedanken Augustins von der immoderata generatio auf, arbeitet ihn in seinen Begriff der germanitas hinein, der nicht zuläßt, daß eine göttliche Person nur mittelbar mit einer anderen zusammenhinge. Ein nepos ist in der Trinität undenkbar[7]. Die erste Person „cuius est plenitudinem dare nec accipere" und die letzte „cuius est accipere, non dare" können nicht mehr als eine Person zwischen sich haben „cuius est proprie proprium tam dare quam accipere". Eine vierte Person, die nur besäße, ohne zu geben oder zu empfangen, ist undenkbar[8]. Dann zeigt er durch seinen Beweis aus dem amor perfectus, der einen condignus und condilectus er-

---

[1] De trin. XV c. 27 n. 48 (Migne 42, 1095). [2] l. c. c. 6 n. 47 (1095).

[3] Contra Maximin. II c. 12 n. 3 (Migne 42, 768/9).

[4] dist. 7 cap. 1 (I 133 a).

[5] De trin. V cap. 6 n. 7 (Migne 42, 914): Non secundum hoc quod ad Patrem dicitur, Filius aequalis est Patri; restat ergo ut sec. id aequalis sit, quod ad se dicitur.

[6] Immer wieder weist er auf die von ihm beigebrachten Schriftstellen hin: Coll. cum Max. n. 4 (Migne 711) und n. 11 (714); verlangt solche auch von Augustin n. 11 (715) und wirft ihm den Mangel an solchen vor (große Antwort Maximins n. 1. [724]).

[7] De trin. V c. 1—12 (Migne 196, 947/59) VI c. 1 und 2 (l. c. 967/9).

[8] l. c. V c. 14 und 15 (959/61).

fordert, daß wenigstens drei Personen in Gott sein müssen[1]. Die speculatio amoris gratuiti, debiti et ex utroque permixti zeigt dasselbe wie die théorie metaphysique, nämlich daß die Dreizahl zugleich Höchst- und Mindestzahl sein muß[2]. Diese kurze Zusammenstellung dürfte genügen, um die Hauptquelle für Bonaventuras einschlägige Lehre zu zeigen und einen Überblick über ihre Reichtümer zu ermöglichen.

Was Wilhelm von Auxerre hierzu vorbringt, ist nicht mehr und nicht weniger als ein Extrakt aus den eben dargelegten Ideen Richards[3].

Wilhelm von Auvergne hat dies Problem nicht direkt ins Auge gefaßt. Allerdings ergibt sich aus seiner These von der Möglichkeit einer nur zweifachen geistigen Bewegung und Fruchtbarkeit, des Verstandes und Willens[4], und aus seinen energischen Anstrengungen, die Einheit und Einzigkeit des göttlichen Wortes und des göttlichen ersten Geschenkes zu erweisen[5], sein Standpunkt mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit.

Etwas anders wird man das Urteil über Alexander formulieren müssen. Wenn er auch Richards Resultate völlig in sich aufgenommen hat, so finden sich doch bei ihm auch andere Elemente, insbesondere was die zwei modi emanandi angeht. Den unter 1. angeführten Darlegungen Bonaventuras könnte man sozusagen Punkt für Punkt Belegstellen aus Alexander beifügen[6]. Beide stimmen ferner in der Ablehnung der potestas generandi für den Sohn überein sowie in der Begründung, daß damit keine Unvollkommenheit für ihn gegeben sei, weil es sich um eine relative Größe handele[7]. Als Gründe gegen die Möglichkeit einer unendlichen Anzahl göttlicher Personen führt Alexander fast alle von Bonaventura namhaft gemachten Gründe ins Feld, die Forderung von Ordnung, klarer Unterscheidung und Harmonie[8]. Auch die Begründung der Dreiheit als Mindestzahl finden wir dort wieder, nicht aber als Höchstzahl[9].

---

[1] l. c. III c. 11—13 (922/4). [2] l. c. V c. 16—21 (961/4).

[3] 1 cap. 2 pars 3 circa finem und pars 4 (fol. 3 ra/va).

[4] Potentia omnis spiritualis ... non agit ... nisi per modum voluntatis aut intellectus ... potentia spiritualis non potest esse gravida nisi aut sapientiae ... aut voluntatis. cap. 15 (20 a).

[5] cap. 19 (24 a/25 a) und cap. 23 (27 b/28 b).

[6] Non est nisi duplex modus producendi in divinis q. 45 m. 7 arg. 3 (fol. 118 vb). In divinis ... productio Filii a Patre est splendoris perfecti; ideo supervacaneum esset ... productio plurium Filiorum. Ibid. m. 6 ad 3 (118 va). [7] q. 42 m. 3 art. 2 corp. und ad ult. (108 vb—109 rb).

[8] q. 45 m. 6 corp. und ad 1. 2 (118 va).

[9] Mindestzahl l. c. m. 7 arg. 3 (118 vb) und 5 (119 ra). Der Kongruenzgrund für die Höchstzahl aus der germanitas klingt bei Alexander an l. c. arg. 1 und 2 (118 va/b).

Der junge Thomas unterscheidet sich an dieser Stelle von Bonaventura nicht allzusehr. Auch er kennt nur zwei Ausgangsmöglichkeiten in Gott[1], den modus naturae, den er mit dem modus intellectus identifiziert[2], und den modus voluntatis. Die Möglichkeit, daß auf einem dieser Wege mehr als eine Person ausgehen könnte, scheint ihm ausgeschlossen dadurch, daß dann eine Unterscheidung der zwei gezeugten bzw. gehauchten Personen nicht zu begründen wäre. Der Grundsatz, daß einerseits persona und distinctio identisch, und andererseits eine distinctio ohne die relationes originis undenkbar sei, ist ungeschmälert in Kraft[3]. Mit zwei Gedanken: nur zwei Ausgänge und Unerläßlichkeit des Relationengegensatzes — ist also hier die ganze Frage auf knappstem Raume gelöst. In der Summa hat die Erörterung, wenn möglich, noch an Geschlossenheit gewonnen dadurch, daß die zweifache Ausgangsmöglichkeit in der Anlehnung an die zwei geistigen Grundkräfte eine noch selbstverständlichere und einleuchtendere Begründung erhielt[4].

Sein Lehrer Albertus bleibt in den hierhergehörigen Erörterungen noch ganz in der alten Richtung. Was er in der Summa über den Ordo in divinis spricht, atmet ganz Richardschen Geist. Und wenn er zum Erweis der Dreizahl meint: in illis enim sufficientia perfectionis est, bonitatis, virtutis et charitatis, delectationis, iucunditatis et amicitiae[5] — so weist dies ganz in dieselbe Richtung.

Ganz selbständig bewegt sich Skotus. Mindestens drei Personen garantieren die zwei modi emanationis. Weniger als zwei emanationes können nicht angenommen werden, weil diese zwei nicht weiter rückführbar sind[6]. Die beiden Prinzipien Verstand und Wille können aber zusammen nicht nur eine Person produzieren, denn jedes Vermögen ist in sich vollkommen und zur productio totalis angelegt. Andererseits müssen die produzierende und produzierte Person voneinander verschieden sein. Aber auch mehr als drei Personen sind undenkbar. Denn jede Produktion findet in einer unendlichen göttlichen Person ihren terminus adaequatus[7]. Mehr als ein ingenitus

---

[1]) In divinis autem non potest esse nisi duplex modus originis, sec. quod omne agens dividitur in agens a natura et agens a voluntate. dist. 10 q. 1. art. 5 corp. (VII 142 b). [2]) ibid. ad 1 (142 b/3 a).

[3]) Ratio . . . est, quia ille Filius in nullo distingueretur ab alio . . . Non remanet ibi alia distinctio nisi per relationes originis. dist. 7 q. 2 art. 2 quaestiuncula 3 (98 a).

[4]) Huiusmodi autem actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duae, scil. intelligere et velle. q. 27 art. 5 corp. IV 316 a. Von dem Relationsgegensatz her kommt zur Dreizahl q. 30 art. 2 (IV 337 a/8 b).

[5]) tr. 9 q. 42 m. 3 corp. (XVII 244 b).

[6]) dist. 2 q. 7 n. 18. 19 (VIII 550 b/1 a).

[7]) dist. 2 q. 7 n. 34 (VIII 580 a/1 a).

ist ebenso undenkbar, weil zwei ingeniti nicht nur, wie Hilarius sagt, zwei Götter, sondern unendlich viele Götter bedeuten würden; denn was nicht auf ein Individuum beschränkt ist, kann auf unendlich viele ausgedehnt werden; und bei einem unendlichen Wesen muß dies sogar geschehen. Dazu kommt als Beweis das Prinzip der Sparsamkeit; endlich wäre es auch nicht zu begreifen, wie die zwei ingeniti sich unterscheiden sollten[1]). Harnacks recht unangebrachtes Wort, „diese (skotistische) Schule hätte, namentlich in späterer Zeit, die Quaternität oder jede beliebige andere Gotteslehre ebensogut verteidigen resp. sich ihr unterwerfen können"[2]), kann augenscheinlich auf diese Ausführungen des Skotus selbst keine Anwendung finden.

In einem zusammenfassenden Rückblick über die theologischen Prozessionen erkennen wir de Régnons Feststellung der zwei äußerst glücklich und folgerichtig durchgeführten Theorien bei Richard völlig an. Mit einer gewissen Zurückhaltung können wir auch eine vorherrschende Idee bei Alexander feststellen, nämlich den großen dionysischen Gedanken vom sich selbst ausgießenden und mitteilenden Guten. Obwohl er bei Dionysius rein metaphysischen Charakter trägt und auch die beiden der Expansivkraft des Guten sich öffnenden Tore, Verstand und Wille, ihn noch nicht ins Psychologische umbiegen, so erzielt diesen Effekt doch die von Alexander bewirkte Einfügung der psychologischen Theorie Richards bei der zweiten Prozession ungezwungen, wegen des Doppelsinns von bonum. Bonaventura hat auch ähnlich wie Alexander, entsprechend seinem Charakter als Sammler und Versöhner und entsprechend seiner Aufgabe als Sentenzenerklärer, alle für seinen Zweck brauchbaren Gedanken zusammengestellt. Aber eine beherrschende Idee dürfen wir doch auch bei ihm feststellen, und diese scheint die ratio primitatis zu sein, oder, wie er an anderen Stellen gern sagt, fontalis plenitudo. Sie dürfte nichts anderes sein als eine unter aristotelischem Einfluß vollzogene Umformung der dionysisch-alexandrischen Formel vom bonum diffusivum, nur unter noch schärferer Betonung des metaphysischen Charakters. Bonaventura zeigte hier eine glückliche Hand, denn die primitas kann in Verbindung mit den zwei modi operationis, dem modus naturae et voluntatis, nicht nur zur Begründung der Mehrpersönlichkeit, sondern auch der Dreipersönlichkeit, schließlich sogar zum Erweis des Hervorgangs der dritten Person aus den zwei anderen herangezogen werden. Daß wir hier ganz sicher eine auch von Bonaventura als beherrschend empfundene Idee vor uns haben und nicht willkürlich konstruieren, beweist ihre Verwendung in den qq. disp., und zwar an der wirkungsvollen Schlußstelle, die offenkundig die Krönung des Ganzen vollziehen soll. Hätte Bonaventura sich im Sentenzenkommentar frei entfalten können

---

[1]) l. c. n. 35/6 (582/3). [2]) Dogmengeschichte III⁴ 528.

wie Richard und nicht gebundene Marschroute gehabt, so wäre der große Zug des Primitätsgedankens unzweifelhaft schärfer und vorteilhafter zutage getreten, und wir würden den spekulativen Meister, als den wir Bonaventura kennen, auch hier bewundern können.

Einen Fortschritt gegenüber de Régnon stellt wohl die Einfügung Wilhelms von Auxerre, Wilhelms von Auvergne und Alberts in Richards Einflußsphäre dar.

Von einem solch kühnen Konstruktionen ebenbürtigen trinitarischen System können wir beim jugendlichen Aquinaten eigentlich gar nicht reden. Wir sahen oben, daß er ein Ableiten des trinitarischen Prozesses aus einem spekulativen Grundgedanken direkt ablehnt. Daraus folgt, daß die Heranziehung der doppelten Wirkungsweise der Geschöpfe, durch Natur und Wille, nur als Bruchstücke einer großzügigen Theorie zu betrachten sind, die Thomas aus keinem anderen Grund aufnahm, als weil sie mit den schriftentsprossenen Bezeichnungen für Sohn und Geist übereinstimmten. In der Summa erkennen wir allerdings ein geschlossenes trinitarisches System, dessen leitender Gedanke die geniale augustinische Intuition von dem Menschengeist als dem Abbild der Trinität ist. Sie erlaubte dem Engel der Schule, nicht nur die doppelte Prozession abzuleiten, sondern auch den Hervorgang des Heiligen Geistes aus Vater und Sohn. Die Beschränkung des innergöttlichen Prozesses auf zwei Hervorgänge und drei Personen ließ sich ebenfalls hieraus gewinnen. Freilich muß de Régnon zugegeben werden, daß es leichter war, auf diesem Wege die von Thomas scharfbetonte Immanenz des dreifaltigen Lebens[1]) darzutun, als die Selbständigkeit der drei Personen[2]).

Keineswegs darf nun aber die Ansicht aufkommen, als habe Thomas damit den Standpunkt seiner Jugend verlassen. Die Summe betont nicht weniger stark als der Sentenzenkommentar den Glaubensstandpunkt. Die göttlichen Prozessionen leitet der Aquinate auch jetzt nicht aus irgend einem apriorischen Gedanken ab, sondern aus der Schrift, die „nominibus ad processionem pertinentibus utitur“. Und die augustinische Anlehnung an den Menschengeist war ihm aus keinem anderen Grunde willkommen, als weil die Schrift mit den Termini *λόγος* und *πνεῦμα* auf diesen Weg wies. Das letzte Wort dabei spricht immer wieder die fides catholica[3]).

Ähnlich wie Thomas hebt sich Skotus klar und scharf von der Vorwelt ab, wenn er auch manches Stück Erbgut, insbesondere die bonaventuranische primitas, treu bewahrt hat.

---

[1]) Gleich der einleitende Artikel hat gegen Arius und Sabellius die Worte: Si quis autem diligenter considerat, uterque accipit processionem, sec. quod est ad aliquid extra; unde neuter posuit processionem in ipso Deo. q. 27 art. 1 corp. (IV 305 b).

[2]) La sainte Trinité II 170—4. [3]) l. c. (305 a 6 a).

3. Kapitel.

Das Ergebnis des trinitarischen Prozesses: Die drei göttlichen Personen.

Unsere bisherigen Betrachtungen haben gezeigt, daß die doppelte Fruchtbarkeit, die Fruchtbarkeit der Natur und des Willens, in Gott zu einem doppelten Ausgang im Schoße der Gottheit führt. Jeder derselben läßt eine gleichwesentliche, unendlich vollkommene göttliche Person emanieren. Nun ist es unsere Aufgabe, diese drei Personen in ihrem Fürsichsein und in ihren Beziehungen zueinander, zum göttlichen Wesen und zur Kreatur zu betrachten. Wenn die Darstellung nicht Zusammengehöriges auseinanderreißen soll, müssen einige Wiederholungen in Kauf genommen werden.

1. Abschnitt.

Allgemeines.

1. Teil: Der Personenbegriff.

Der wichtigste Begriff in der spekulativen Trinitätslehre ist der der Person.

1. Von diesem gibt Bonaventura eine Nominal- und eine Realdefinition. Dem lateinischen Wort persona sucht er in Übereinstimmung mit Alexander und Albertus Magnus näher zu kommen. Er erklärt es als „per se unum" und findet darin den Gedanken der in sich geschlossenen und gegen jedes andere Wesen abgegrenzten Einheit[1]). Auf ähnlich naiver etymologischer Stufe steht ein zweiter Versuch, es aus personare = quasi a se resonando abzuleiten. Hierin liegt ein Hinweis auf die hohe Würde der Person, die sich äußert in der Sprachfähigkeit[2]). Schon ernster zu nehmen ist der Boethius entlehnte Hinweis auf das griechische Parallelwort *πρόσωπον*, das als homo larvatus, qui quidem solebat fieri in tragoediis, gedeutet wird. Die Maske hatte den doppelten Zweck, die sie tragende Person kennzeichnend zu unterscheiden und ihre Stimmwirkung zu vergrößern[3]) — Bestimmungen, in denen die eben gegebenen Erklärungen wiederkehren. Der kirchliche Sprachgebrauch verwandte es 1. zur Bezeichnung

---

[1]) Quod est omnino distinctum ab aliis et in se indivisum. dist. 23 art. 1 q. 1 corp. (I 405b).

[2]) Resonare autem dicitur quod in sono praeeminet aliis (l. c.). Vgl. Alexander q. 56 m. 3 ad 9 (fol. 142vb); Albertus dist. 23 art. 2 ad. 9 (XIV 359b).

[3]) Hier trifft er mit Boethius zusammen, der in seiner klassischen Untersuchung de persona et duabus naturis von der Etymologie ausgeht und dazu die griechischen Termini *οὐσία, οὐσίωσις, ὑπόστασις, πρόσωπον* heranzieht (Migne 64, 1343/4).

höherer hierarchischer Stellung; 2. zur Benennung des an Würde so hochstehenden menschlichen Individuums; 3. übertrug er es auf Gott. in quo „est reperire suppositum distinctum in proprietate nobilissima“ [1]. So kommen wir ungefähr zu der Formel: persona est suppositum distinctum in proprietate nobili, die Bonaventura auch als Realdefinition anzuwenden sich nicht scheut. Sie betont besonders die Selbständigkeit und innere Abgeschlossenheit der Person.

2. Für die Realdefinition ist höchst bedeutsam die gegenseitige Abgrenzung der Begriffe essentia, substantia, subsistentia, persona, die Bonaventura traditionsgemäß nach Boethius in Angriff nimmt [2]. Nach Ablehnung von drei unrichtigen Deutungen faßt Bonaventura die vier Ausdrücke in zwei Gruppen zusammen. Die beiden ersten fallen ins Gebiet der Wesenseinheit, und zwar versteht man unter essentia das abstrakte Wesen, „quo Deus est unus“, unter substantia das konkrete Wesen, „quod est unum“ [3]. Die beiden anderen Worte beziehen sich auf Gott, insofern er dreifaltig ist. Man kann sie aber nicht analog den beiden ersten auch durch quo und quod oder qui unterscheiden; denn als das, wodurch die göttlichen Personen gegeneinander abgegrenzt werden, müssen die proprietates verstanden werden. Subsistentia und persona drücken also beide aus den, der unterschieden wird, d. h. den Träger der göttlichen Natur (ut distinctus). Doch sind sie nicht synonym, weil subsistentia auch nichtvernünftige Hypostasen umfaßt, während persona den vernünftigen vorbehalten ist. Noch eine andere Unterscheidung der beiden Termini kennt Bonaventura: Hypostase ist ihm weniger scharf kennzeichnend als Person. Es kündet nur die Unterscheidbarkeit der Individuen, Person ihre vollzogene Unterscheidung. Oder es macht den Unterschied nicht so klar namhaft wie jenes Wort. Beispiel: aliquis homo — Petrus [4]. Doch läßt Bonaventura insofern eine Ausnahme von dieser Interpretation zu, als er in pietätvoller Rücksichtnahme auf die älteren kirchlichen Lehrer substantia als Synonymon für subsistentia anerkennt und damit auch die Formel tres substantiae, die freilich unter Augustins mächtigem Einfluß außer

[1]) dist. 23 art. 1 q. 1 corp. (I 405b 6a).

[2]) de pers. et nat. duab. cap. 3 (ibid.).

[3]) dist. 23 art. 1 q. 3 corp. (410a/b). Diese Stelle ist auch maßgebend für das Folgende. Substantia findet auf Gott nur Anwendung im Sinne von per se stare; im Sinne von substare nur halb improprie, gleichsam als Träger der Personeneigentümlichkeit. l. c. q. 2 corp. (I 407b).

[4]) . . . ut distinguibilem per nomen hypostasis, vel ut distinctum per nomen personae. Vel aliter, scil. ut distinctum qualitercunque et sic hypostasis, vel notabiliter et perfecte et sic persona. — Exempla . . . aliquis homo, Petrus. Brevil. I cap. 4 (V 213a).

Gebrauch gekommen sei[1]). So kennzeichnen diese Erörterungen die Person als den distinkten und selbständigen Inhaber und Träger der göttlichen Natur (eum qui est Deus).

Eine Realdefinition hatte der letzte Römer bereits geschaffen. Seine bekannte Formel: Persona est rationalis naturae individua substantia läßt Bonaventura gelten. Substantia ist hier in einem weiteren Sinne gebraucht, der die aristotelische erste und zweite Substanz umfaßt und durch Hinzufügen von individua auf jene eingeschränkt wird[2]). Daneben hat individua auch den Zweck, die Unmitteilbarkeit auszudrücken[3]). Zwar will es dem Heiligen Schwierigkeiten machen, eine Definition Gottes anzunehmen, da diese eine aggregatio secundum rem voraussetzt, was mit der absoluten Einfachheit unverträglich ist. Deshalb verzichtet er darauf, die Formel, die er nur als aggregatio secundum intellectum gelten läßt, als strenge Definition auf Gott anzuwenden, und nennt sie lieber nur notificatio[4]). Die Übertragung der Definition vom Geschöpf auf den Schöpfer[5]) macht, zumal sie beiden nur in analogem Sinne gemeinsam ist, manche Erklärungen nötig. So findet zwar beim Geschöpfe eine reale Zusammensetzung von genus und species sowie von Natur und Hypostase statt, nicht aber im Schöpfer, wo die persönliche Unterscheidung einzig durch den Ursprung (per solam originem) bedingt ist[6]). Ferner darf man das Wort rationalis nicht pressen. Denn das unvollkommene, diskursive menschliche Denken, das wir mit ratio bezeichnen, kann auf Gott nie und nimmer übertragen werden[7]).

Manchen ist wegen ebensolcher Schwierigkeiten die Definition des Boethius nicht genügend gewesen, und so bildeten sie eine neue: persona est hypostasis distincta proprietate ad nobilitatem pertinente. Diese Form berücksichtigt auch die Anwendung auf Gott, während Boethius mehr die menschliche Person im Auge hatte. Auch Richard von St. Viktor hat sich an dem Problem versucht und außer einer selbständigen Definition eine definitionis Boethii expositio sive cor-

---

[1]) l. c. art. 2 q. 1 corp. (412b). Hier setzen sich noch die im Kampf um die Formeln tres personae, *τρεῖς ὑποστάσεις* zutage getretenen Verlegenheiten fort. de Régnon I 167--245.

[2]) Hiermit wird die Absicht und Ansicht des Boethius gut getroffen.

[3]) dist. 25 art. 2 q. 1 ad 3 (441a). [4]) l. c. ad 1 (440a).

[5]) Das ist natürlich nur secundum impositionem zu verstehen, denn secundum rem ist die Persönlichkeit früher in Gott als im Menschen. l. c. art. 2 q. 2 corp. (445a); vgl. auch dist. 22 q. 3 corp. (395b/6b).

[6]) Die Analogie des Personenbegriffes behandelt Bonaventura dist. 25 art. 2 q. 2 (444b/5a); für das übrige vgl. l. c. art. 1 q. 2 ad 1 (439b/40b).

[7]) Rationale dicitur uno modo, quod habet potentiam discernendi . . . alio modo, quod habet . . . per inquisitionem et collationem et discursum — et hoc est animae coniunctae carni. l. c. ad 2 (440b).

rectio erstellt, die genauer (magis per propria verba) ausspricht, was jener in freierer Weise (improprietatem sonans) gesagt hatte. Sie lautet: Persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia[1]. Damit sind alle Ausstellungen, die Bonaventura oben gemacht hatte, ausgeräumt und die allgemeine und uneingeschränkte Billigung gesichert. Die Einfügung von existentia an Stelle des boethianischen substantia begründet Bonaventura damit, daß es in Gott kein subesse accidentibus gebe[2], Alexander fügt mit Richards eigenen Worten einen weiteren Grund bei: es soll so der Doppelsinn von substantia, der sie 1. mit usia, 2. mit hypostasis gleichsetzt, vermieden werden, indem die Entscheidung zugunsten von hypostasis gefällt wird. Derselbe Lehrer bemerkt, daß individua durch incommunicabilis ersetzt worden sei, mit Rücksicht auf die individuelle göttliche Wesenheit, die gleichwohl keine Person sei[3]. Demnach kann durchaus nicht die Rede davon sein, daß die Annahme der richardschen Personendefinition einen grundlegenden Einfluß auf Bonaventuras oder Alexanders trinitarisches Denken gehabt habe, wie Régnon behauptet[4]. Das eigentlich Neue, das in ihr lag, die Verknüpfung des Persönlichen mit dem modus existendi, nämlich der Art, wie die einzelnen Personen ex alia sistunt[5], kommt den beiden Lehrern gar nicht zum Bewußtsein, noch viel weniger eine Verschiebung des Schwerpunktes von der Natur zur Person[6].

3. Nun erhebt sich die Frage, wird die Persönlichkeit im gleichen Sinn von den drei Personen ausgesagt oder nicht? Bonaventura konstituiert eine Gemeinsamkeit, die von jener der essentia verschieden

[1]) l. c. ad 4 (441b); dist. 23 art. 2 q. 2 corp. (407b).

[2]) dist. 23 art. 2 q. 2 corp. (407b).

[3]) q. 56 m. 3 corp. (fol. 142va b) [4]) II 440ff.

[5]) de trin. IV cap. 11—22 (Migne 196, 936 45).

[6]) Vgl. oben S. 33—35. Mit der Definition des Personenbegriffs hängt auch die in der Scholastik mit Eifer ventilierte Frage zusammen, ob das Wort persona secundum relationem oder secundum substantiam gebraucht werde. Es ist nur folgerichtig, wenn Bonaventura entsprechend der Definition: naturae rationalis individua substantia der Ansicht ist, es bezeichne im allgemeinen zunächst die Substanz. Auf der anderen Seite wird ihm die gesamte Scholastik zustimmen, wenn er es in seiner Anwendung auf Gott, d. h. Personen, die ganz auf dem Relationengegensatz beruhen, auch die Relationen bezeichnen läßt. Dagegen schwindet die Einstimmigkeit unter den Theologen, wenn es sich darum handelt festzustellen, was in recto und was in obliquo, d. h. was in erster und was in zweiter Linie gemeint sei. Bonaventura meint, in Gott „bezeichne es die Relation", „quia dicit suppositum distinctum proprietate, quae est relatio" dist. 25 art. 1 q. 1 corp. (I 436b 7a). Thomas geht vielleicht noch tiefer, wenn er sagt: „persona significat relationem per modum substantiae, non quae est essentia, sed quae est suppositum habens essentiam" (dist. 23 art. 3 corp. [VII 294b]).

ist. Die drei über diesen Punkt bestehenden Ansichten sind ihm alle sympathisch. Die erste sagt: es gibt eine doppelte Gemeinsamkeit, eine positive und eine privative. Im ersten Sinn kommt den drei Personen die Wesenheit zu, communitate privativa aber die Persönlichkeit. Denn sie besagt ein Unmitteilbares, eine Privation der Mitteilbarkeit. Die zweite Ansicht unterscheidet eine Gemeinsamkeit nach der Einheit der absoluten Natur und eine solche nach der Ähnlichkeit der relativen Beziehung (weiter unten nennt er sie secundum analogiam). Jene besteht in Gott bezüglich der Wesenheit, diese bezl. der Person. Als Beispiel für letztere gilt das regere arte, non sorte, das dem Steuermann und dem Schulleiter gemeinsam ist. Die dritte Meinung besagt, daß der gemeinsame Besitz der göttlichen Wesenheit eine communitas rei sei, während die Persönlichkeit den drei Trägern nur ratione gemeinsam zukomme[1]). Bonaventura findet gemäß seiner versöhnlichen Gemütsart in jeder dieser Anschauungen einen richtigen Kern; er erkennt an, daß in der Persönlichkeit eine gewisse Privation liegt, sowie daß zur Bildung dieses Begriffes eine communis intentio rationis führe. Doch gefällt ihm die zweite Ansicht besser, weil einerseits Persönlichkeit doch etwas sehr Positives ist, andererseits mehr als ein pures ens rationis[2]).

4. Diese communitas secundum analogiam erlaubt in Verbindung mit der distinctio personarum ein Zählen der Personen in Gott. Wir können also mit vollem Recht von drei Personen in Gott sprechen.

---

[1]) Das Scholion der Franziskaner zu dieser Stelle (444 a) besagt, der heilige Thomas vertrete diese dritte Ansicht. So einfachhin läßt sich das kaum behaupten, denn Thomas erklärt die dritte Ansicht für nicht ausreichend und ungenügend (dist. 25 art. 3 [VII 317 a 8 b]). Mir scheint er außerdem mit den von Bonaventura gegen die dritte Ansicht vorgebrachten Gründen nicht getroffen zu sein. Bonaventura rügt an ihr, daß sie nicht eine reale Gemeinsamkeit der Personen annehme, sondern sich mit einer intentionalen begnüge, während Thomas diese Gemeinsamkeit „sec. rationem" nicht „universale" nennt, weil dieses seinen inferioribus „sec. aliud et aliud esse" zukomme (corp. und ad 2), was in der Trinität nicht der Fall sei. Mit anderen Worten: dies Gemeinsame kommt Vater und Sohn im selben Sinne zu, wie dem Petrus und Paulus die Menschheit, nur mit dem Unterschied, daß im zweiten Falle ein doppeltes, im ersten nur ein einziges Einzelwesen vorhanden ist. Die hier von Bonaventura vertretene Ansicht führt Thomas in seiner Erörterung an zweiter Stelle an, verwirft sie aber, weil sie „non videtur sufficere". Die „habitudo alicuius subsistentis ad naturam communem" sei nicht die Person, sondern diese sei mehr, etwas Reales, das Fundament dieser Beziehung (res illa, cui accidit talis intentio). l. c.

[2]) Tamen inter omnes hos modos medius magis accedit ad naturam rei, quia revera privatio illa in persona magis est positio quam privatio. Et rursus nominis intentio fundamentum et radicem habet in re. dist. 25 art. 2 q. 1 corp. (443 b).

Aber diese Zahl zählt nur die Personen, nicht etwa auch Substanzen, und trägt darum auch keinerlei Zusammensetzung in die einheitliche göttliche Wesenheit hinein[1]). Zählen kann man außer den Personen selbst auch die mit ihnen zusammenhängenden Relationen und Proprietäten[2]). Diese ganz eigentümliche Bedeutung der Zahl in Gott, daß sie „distinctionem suppositorum cum unitate formae" bezeichnet, findet ihren Ausdruck in den Worten trinus und trinitas[3]). Sie dürfen nicht als Kollektivnamen bezeichnet werden, denn solche fassen mehrere Einzelsubstanzen zu einer höheren Einheit zusammen derart, daß eine unitas aggregationis entsteht[4]). Als Sinn des Trinitätsdogmas können wir also nach den bisherigen Erörterungen bezeichnen als: In Gott sind drei selbständige, real verschiedene Inhaber der einen göttlichen Wesenheit.

5. Die ganze bisherige Betrachtung zeigt unseren Lehrer in vollster Übereinstimmung mit dem großen englischen Theologen und in einer Abhängigkeit, die manchmal bis zur Übernahme von Beispielen führt[5]). Ich verzichte deshalb darauf, dieselbe im einzelnen nachzuweisen, weil dies zur völligen Wiederholung des bereits Gesagten führen würde[6]). Charakteristisch für das gegenseitige Verhältnis der beiden ist ihre Stellungnahme in der Frage nach der Bedeutung der Zahl in der Trinität, weil hier der Lombarde und viele seiner Kommentatoren, u. a. auch der Aquinate anders denken. Nur an einem Punkte setzt sich Bonaventura in direkten Widerspruch zu seinem Lehrer, und da handelt es sich um eine Frage von untergeordneter Bedeutung. Alexander läßt nämlich im Anschluß an Richard die Person die Substanz bedeuten und gibt als äußerstes Zugeständnis noch die Probabilität der Meinung zu, daß sie in der Mitte der nomina essentialia und relativa liege[7]). Eine kleine Divergenz liegt auch noch vor hinsichtlich des Begriffs der Hypostase, die Bonaventura den unvernünftigen Einzelsubstanzen reserviert, während Alexander diese Einschränkung nicht kennt[8]).

---

[1]) dist. 24 art. 2 q. 1 corp. (426a/b). Gestützt auf die Teilung und Zusammensetzung, die von der Zahl untrennbar sei, hatte Lombardus ihrer Anwendung auf Gott nur privative Bedeutung beigemessen, worin ihm Thomas bekanntlich folgt. Bonaventura verläßt hier in Gemeinschaft mit den „moderneren" Pariser Meistern den Magister sententiarum. [2]) l. c. q. 2 (427 a b).

[3]) Etymologisch nicht als „unitas ter", sondern „unitas trium" zu erklären. Vgl. Anm. 4.

[4]) l. c. art. 3 q. 1 u. 2 corp. (429b/30b).

[5]) Das eben erwähnte Beispiel vom Steuermann und Schulleiter ist entnommen aus Alexanders q. 56 m. 4 art. 2 (fol. 143va).

[6]) Es kommen hier in Betracht die qq. 56. 57. 58, die über persona; essentia, substantia, subsistentia, persona; hypostasis handeln.

[7]) q. 56 m. 2 corp. und nota (142ra b).

[8]) q. 58 m. 2 corp.: hypostasis est substantia cum proprietate (147rb). Diese Differenzen sind aber weder Bonaventura selbst noch auch denen aufgefallen, die ihn wegen Abweichungen von der Bahn des ersten großen Franziskanerlehrers angegriffen haben. Vgl. Praefatio in 2. libr. Sententiarum (II 2b 3b).

Was Präpositin an dem Personenbegriff zu allererst interessiert, ist: ob und wie er die Wesenheit bezeichne. Daß persona die göttliche Wesenheit bezeichne, stellt er durch mehrere Väterstellen fest[1]. Doch nötigen die vorgebrachten Schwierigkeiten zu vorsichtigerer Formulierung. Drei Lehrmeinungen werden vorgetragen. Die erste sieht den Unterschied zwischen beiden darin, daß persona die Wesenheit nur gracia contentorum bezeichne, essencia aber gracia sui[2]. Die zweite läßt persona principaliter die Wesenheit bedeuten, distinctio consignificatur. Pater est persona heißt also: Pater est unum et per se, idest distinctus[3]. Die Meinung des Lombarden — und sie ist allem Anscheine nach auch die seine[4] — geht dahin, daß sich ein Wechsel vollzogen habe, indem man früher die essencia gemeint habe, heute die distinctio[5]. Persona will nach Augustin die Antwort auf die Frage darstellen: Quid tres? Doch handelt es sich nicht um eine strenge Wesensfrage und demgemäß auch nur um eine vage Antwort: non ut plene responderemus, sed ne omnino taceremus — lautet die Variation des glänzenden augustinischen Bonmots[6]. Die Personendefinition des Boethius nimmt unser Autor an, dagegen von Richards neuen Vorschlägen keine Notiz. Den vier in Betracht kommenden Begriffen: usia, usiosis (substancia, subsistencia), prosopon, ypostasis widmet er die herkömmliche Besprechung: „usia quasi generalis, usiosis quasi specialis, prosopon quasi individualis, ypostasis quasi substancia subjecta“[7].

Seine Stellung zur Bedeutung der Zahl in der Trinität ist bestimmt durch zwei Extreme. Bei seiner Proprietätenlehre ist es ein Zuviel, wenn „quidam“ in den Worten Pater est unus Deus eine Einheit bezeichnet sehen wollen, „que proprietati adjecta est“[8]. Zu wenig scheint es ihm aber, wenn „alij“ solche Worte wie unus, distinctus rein negativ „remotive“ gebraucht wissen wollen; er möchte ihnen einen positiven Wert beimessen, nämlich daß sie den Personenunterschied bezeichnen, allerdings nicht so bestimmt wie die nomina propria[9]. Ob Präpositin hier der Bahnbrecher einer neuen Richtung war? Jedenfalls herrschte in früherer Zeit eine bedenkliche Unsicherheit hinsichtlich der Zahl — ich erinnere nur an Bernhard[10], und bis zur Zeit des Aquinaten war es noch nicht zu einer allseitig anerkannten Lösung gekommen[11].

Interessanter dürfte es sein, des wenig bekannteren Wilhelm von Auxerre Ansicht zu vergleichen. Nach des Boethius Beispiel grenzt er die

---

[1] fol. 4rb—vb. [2] fol. 4vb. [3] fol. 5rb.

[4] Auf die Einwände antwortet er persönlich: dicimus, während er sich bei den beiden ersten zurückhielt: ad hoc forte respondent et dicent (fol. 4vb). Set secundum istos hec proposicio falsa est (fol. 5rb).

[5] fol. 5va. [6] l. c. [7] fol. 5vb. [8] fol. 3va.

[9] fol. 3vb.

[10] Quid sibi vult iste (ut sic loquar) absque numero numerus?... Quis numerum neget? Nam vere tres sunt. Quis numeret tamen? Nam vere unum sunt. Aut si facile tu explicatu id putas, dicendo tres, dicito quid numerasti. de consid. V. c. 7 n. 17 (1084).

[11] Termini ergo numerales in divinis significant illa de quibus dicuntur; et super hoc nihil addunt nisi negationem. Thomae Summa 1 q. 30 art. 3 corp. Vgl. auch S. 85 A. 1 und S. 90 A. 7.

Worte essentia (*οὐσία*), subsistentia (*οὐσίωσις*), substantia (*ὑπόστασις*), persona (*πρόσωπον*) gegeneinander ab, genau so wie Präpositin. Essentia ist ihm die Form, die das Sein verleiht, subsistentia die generische oder Speziesform, substantia ist das individuelle Sein der prima substantia des Aristoteles; aber in diesem Sinn ist das Wort jetzt nicht mehr im Gebrauch; persona bezeichnet einen ganz bestimmten Menschen, den seine Eigenheiten (propriae qualitates) eindeutig bestimmen. Die Definition des Boethius wird — was bei Wilhelms sonstiger Stellung zu Richard bemerkenswert ist, ohne auch nur dessen Namen zu nennen, — angenommen [1]. Betreffend die communitas personae hält er an der These fest, daß nur die Wesenheit den drei Personen in Gott gemeinsam sei. Die Persönlichkeit fügt dem nichts hinzu, da sie nur besagt: der Vater ist nicht der Sohn usw. [2]. Damit stellt er sich auf Präpositins Seite, aber zu Bonaventura in Gegensatz, teilt jedoch den gleichen Standpunkt mit ihm in der anderen Frage, ob Person in Gott die Substanz oder die Relation bezeichne [3].

Wilhelms gleichnamiger genialer Kollege aus der Auvergne behandelt das Problem der Person nicht in längeren zusammenhängenden Ausführungen, macht aber doch einige tiefgründige Bemerkungen dazu. Das Wesen der Persönlichkeit sieht er in ihrer unmitteilbaren Einzigkeit (omnibus modis incommunicabile, omnibus modis singulare, ultimae individualitatis) [4]. Auch die göttliche Wesenheit ist unteilbar, aber sie ist an mehrere Träger mitteilbar (communicabilis); dies letztere ist bei der Persönlichkeit ausgeschlossen, daher schreibt ihr Wilhelm eine doppelte Unteilbarkeit zu (habet duas maneries [Gallizismus → manière] individualitatis et immutabilitatis) [5].

Daß Richard hier als Quelle in hervorragendem Maße in Betracht kommt, ergibt sich schon aus dem Bisherigen. Er widmet ja der Erörterung der hier einschlägigen Begriffe den Großteil seines vierten Buches. Zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung nimmt er die Beobachtung, daß ein doppeltes Moment zur Unterscheidung von Personen führen kann, die Beschaffenheit oder der Ursprung [6]. Dieses doppelte Moment kommt zum Ausdruck in dem Wort existere, das im Stammwort sistere das qualitativ bestimmte Insichsein, in der Präposition ex den Ursprung ausdrückt [7]. Verschiedene Existenzen können sich nun durch eines der beiden Merkmale

---

1) I cap. 4 q. 1 (fol. 9rb/va). Man beachte hier den Wechsel in der Bedeutung von subsistentia gegenüber Bonaventura und dem modernen Gebrauch. Alexander folgt Wilhelm und gibt folgende Umschreibung: essentia — quo est; subsistentia — quod est; substantia — qui est; persona — quis est. q. 57 m. 2 corp. (fol. 146va). 2) l. c. q. 2 (fol. 9va/b).

3) q. 3 (l. c. b). 4) de trin. cap. 28 (39a). 5) l. c. cap. 45 (59a).

6) In discernendis itaque personis opus est, ut arbitror, gemina consideratione, ut sciamus videlicet et quale quid sit et unde habeat esse. de trin. IV c. 11 (Migne 196, 937).

7) Possumus ... sub nomine existentiae utramque considerationem subintelligere ... Per id quod dicitur aliquid sistere, ... removentur ea quae non tam habent in se esse quam alicui inesse ... Quod autem dicitur existere, subintelligitur non solum quod habeat esse, sed etiam aliunde hoc est ex aliquo. l. c. 12 (937/8).

unterscheiden oder auch durch beide. Letzteres ist bei den Menschen der Fall; den Unterschied kraft der Beschaffenheit allein treffen wir in der Geister- oder Engelwelt; bei Gott finden wir einen Unterschied einzig durch den Ursprung[1]. Demgemäß müssen wir in Gott eine doppelte Art von existentia unterscheiden, einmal die mitteilbare, das göttliche Wesen, dann die unmitteilbare, die jeder göttlichen Person eigen ist. Daraufhin erfolgt nun die neue Definition der Person als incommunicabilis existentia[2]. Die Auseinandersetzung mit der Definition des Boethius kommt nun erst. Hier macht Richard die uns bereits bekannten Ausstellungen, daß jene auf Gott nicht passe, vor allem mit Rücksicht auf das „individua", das die göttliche Einzelnatur nicht ausschließe, und dann auch wegen des „substantia", das den Gedanken an Accidentien wecke[3]. Daraus dürfte mit Recht der Schluß gezogen werden, daß es sich bei Richards neuer Definition um mehr handelte als um einen Vorstoß gegen die herkömmliche Boethiusdefinition. Wir haben nicht einen Umbau, sondern einen völligen Neubau vor uns, was freilich Bonaventura und Alexander nicht zum Bewußtsein gekommen ist[4]. Ja, wir stehen hier vor dem Quellgrund seiner ganzen „metaphysischen Theorie". Wenn nun auch dieser Personenbegriff ins Denken Bonaventuras und Alexanders überging, so scheint mir dies doch — im Gegensatz zu der Ansicht, die de Régnon zu vertreten liebt[5], — von nicht großer Bedeutung für deren gesamtes trinitarisches Denken geworden zu sein. Soviel wird man de Régnon zugeben dürfen, daß durch Richards Einfluß vielleicht eine etwas andere Einstellung zum Problem: Person oder Natur in recto? bei unseren beiden Lehrern veranlaßt worden ist[6]. Aber ich möchte den Grund dafür weniger in einer verschiedenen Auffassung der Person als solcher, denn in der Verschiedenheit der Denkerpersönlichkeiten sehen. Speziell bei Bonaventura nimmt die Diskussion über die Definition des Richard eine so untergeordnete Stellung ein, daß man daraus schon klar ersehen kann, er hat ihr keine besondere Bedeutung für ein theologisches System zuerkannt[7]. Wer hingegen wie die griechischen Väter nur die Gleichung θεός = πατήρ kennt, oder in schlichter

[1] l. c. cap. 13/5 (938/9). [2] l. c. 16/8 (940/1).

[3] l. c. cap. 21 (944/5) und 23 (945/6).

[4] Sie reden nur von „corrigere et exponere" q. 56 m. 3 corp. (fol. 142 va) und dist. 25 art. 1 q. 2 ad 4 (441 b). [5] II 344 ff. 440 ff.

[6] Auch das muß mit der größten Reserve gesagt werden, denn der Lieblingsbegriff des bonum diffusivum und der primitas geben doch wenig Anlaß zu solchen Aufstellungen. Auch gehen sämtliche theoretischen Auseinandersetzungen z. B. dist. 23. 25. 33. 34 von der Natur aus und schreiten dann zur Person fort. Und das erklärt Bonaventura selbst als für unser Denken ganz angemessen. „Cum intellectus naturae praecedat personam, et non natura ex personis, sed persona ex naturis sit." dist. 9 q. 2 ad 6 (I 184 b). Das gilt auch für Gott. Deshalb haben wir ja die essentia kennengelernt als das quo est Deus. Es kann sich also nur um ein praktisches Verhalten handeln, eine gewisse Vorliebe, die göttlichen Personen direkt ins Auge zu fassen.

[7] Das Ganze ist in ein paar Zeilen als Antwort auf einen Einwand abgemacht. dist. 25 art. 1 q. 2 ad 2 (I 441 b).

Natürlichkeit zuerst das Konkrete sieht und alles, also auch das Schriftwort in seiner unmittelbaren Gegebenheit nimmt, oder als Mystiker der Glut der Begeisterung nicht sofort den Zügel strengster Schulmäßigkeit anlegt, der wird mehr den Weg Richards gehen. Die umgekehrte Richtung durfte Augustin eingeschlagen haben in der Not des Kampfes, da es galt, den häretischen Verdrehungskünsten gegenüber den auf schlicht gläubige Gemüter berechneten Schrifttext mit dem Gehege philosophisch unanfechtbarer Distinktionen zu umgeben; und wenn Thomas Augustin folgte, so mag seine Anlage zur abstrakten Spekulation dies hinreichend erklären. In ebensolcher Anlage durfen wir den Grund sehen, weshalb Skotus, der doch sonst stark unter Richards Einfluß gestanden, sich diesem hier ganz energisch entzieht. Er erklärt die göttliche Wesenheit als logisch vor allem Persönlichen liegend, als das, wodurch der Person formell das Sein mitgeteilt und diese getragen wird[1]).

Régnon scheint selbst zu fühlen, daß er die von ihm richtig gefühlten Unterschiede zu sehr auf die Spitze treibt, denn er gibt zu, daß die von ihm als charakteristisch für die eine Schule bezeichnete Fassung der Natur als habita, der Person als habens illam auch bei Thomas sich findet[2]). Und ich möchte hinzufügen, daß Albertus dieser Ansicht ebenfalls huldigt[3]). Er nimmt die Definition Richards mit energischeren Worten an als irgend ein Franziskanertheologe[4]). Den springenden Punkt hebt er mit ausgezeichneter Treffsicherheit hervor[5]). Hypostasis bezeichnet nach ihm die Einzelperson nicht so deutlich wie persona, ähnlich wie bei Alexander und Bonaventura[6]). Als einzige reale Gemeinschaft zwischen den drei Personen kennt er wie Thomas die Wesenheit; der Personenbegriff schließt darum nur eine communitas rationis ein, die in der Konsequenz jener anderen Gemeinschaft liegt[7]). Sie beruht auf der Beziehung jeder einzelnen Hypostase zu ihrer Proprietät

---

[1]) Man beachte, daß hier die Person als habita gefaßt wird! dist. 5 q. 2 n. 16: Essentiae abstractissime consideratae ut priori omnibus personalibus ... pullulant relationes ex ea (IX 495 a).

[2]) II 347 Note 1. Vgl. die gleich folgenden Ausführungen, bes. S. 90 A. 6.

[3]) ... hypostasim, quae cum incommunicabili proprietate naturam possideat. Summa tr. 9 q. 42 m. 2 (XVII 243 b). Wie sehr hier die von Régnon urgierten Gegensätze der Auffassung schwinden, mag daraus hervorgehen, daß derselbe Albertus an derselben Stelle ohne alle Umschweife die Natur als principium pullulationis bezeichnet, nicht die Person.

[4]) Secundum illam definitionem Boethii non competit divinis nisi exponatur sic . . . ut dicit Richardus. dist. 25 art. 1 corp. (XIV 384 a).

[5]) Exponatur sic ut substantia sit existentia . . . individuum dicat distinctum proprietate et natura rationalis pro intellectuali divina ponatur. l. c. Existentia notat originem ... Unde haec definitio magis proprie est in divinis. In Deo persona est incommunicabile existens proprietate originis determinatum. Summa tr. 10 q. 44 ad 7 (XVII 260 b).

[6]) Hypostasis idem est quod persona; ... dicit ... distinctum non determinans rationem distinctionis. dist. 26 art. 1 corp. (XIV 393 b).

[7]) Nulla est communitas in divinis nisi essentiae, sed ex illa multae significantur ex consequentia ... communitates rationis. dist. 25 art. 3 corp. (XIV 387 b).

und wird ähnlich wie bei Bonaventura communitas proportionis genannt[1]). Die Zahl hat in der Trinität nicht nur die Bedeutung eines Gedankendings, sondern wenn sie auch mit irdischen auf Wesensmultiplikation und Teilung basierenden Zahlen nichts zu tun hat, ist sie doch eine reale auf der Relation beruhende Größe, ein numerus personarum[2]). Albert steht auch hier wieder an der Grenzscheide zweier Welten, der alten Tradition, der er noch zum guten Teil angehört, und der neuen thomistischen Periode, der er die Wege bahnt.

Die Ausführungen des Aquinaten über den Personenbegriff zeichnen sich aus durch Klarheit und Präzision. Gleich geht er auf das Wesentliche los und erledigt Nebensächliches mit ein paar knappen Worten[3]). Bestimmt und ohne Schwanken ist auch der Begriff der Hypostase als substantia prima im Sinne des Aristoteles angegeben, wodurch sie als eindeutig gekennzeichnete Einzelsubstanz erkenntlich wird. Da nun in Gott als nota individuans nur die Relation in Betracht kommen kann, ergibt sich ganz von selbst die Formel: subsistens distinctum relatione oder umgekehrt: relatio ut distincta per modum subsistentis in natura divina. Wenn wir nun als Unterschied von Hypostase und Person die Vernünftigkeit der letzteren nehmen[4]), verstehen wir leicht, daß Thomas die Definition des Boethius ruhig hinnehmen kann. Der Gegenvorschlag Richards erscheint ihm wie Bonaventura und Alexander nicht grundsätzlicher sondern nur verdeutlichender, Mißverständnisse ausschließender Art zu sein[5]). Als augenscheinlich genuine Folgerung ergibt sich aus diesen Prämissen die Ansicht, daß „Person“ in erster Linie die Relation bezeichnet; allerdings tritt sie hier in ganz eigenartiger Weise als substanzartig existierend auf. Man kann also sagen: Person bezeichnet die Relation nach Art der Substanz. Hierbei wird Substanz im Sinne von Hypostase, des Trägers der Natur genommen[6]). Merkwürdig mag es berühren, daß derselbe Thomas, der das Ausscheiden der auf Gott strenggenommen nicht anwendbaren Begriffe: rationalis, individua, substantia nicht wie Richard gefordert hatte, die Anwendung der Zahl auf die göttlichen Personen nicht einfachhin gestattet und ihnen nur die negative Funktion zugesteht festzustellen, daß die eine Person nicht die andere sei[7]). In derselben abschwächenden Gedankenlinie scheint auf den ersten Blick die Ansicht zu liegen, daß die Persönlichkeit den drei göttlichen Personen nur secundum rationem gemeinsam sei. Doch glaube ich bereits gezeigt zu haben, daß dies nicht so ist[8]). Wenn Thomas sich nicht entschließen kann, hier den Terminus der realen

---

[1]) Pater est quis habitudine hypostasis ad suam proprietatem et Filius est quis habitudine hypostasis ad suam proprietatem; et hae habitudines faciunt commune proportionis. dist. 26 art. 5 ad 1 (397a).

[2]) Numeratur quodam numero, et non numero qui simpliciter numerus est. dist. 24 art. 1 ad 2 (XIV 373a).

[3]) Z. B. die etymologische Herleitung des Wortes persona. dist. 23 q. 1 art. 1 corp. Ende (VII 290b).

[4]) Zum ganzen Abschnitt vgl. dist. 25 art. 1 (313b ff.).

[5]) ibid.; Summa q. 29 art. 2 (IV 390a 1b).

[6]) dist. 23 q. 1 art. 3 corp.: Et ideo patet quod persona significat relationem per modum substantiae, non quae est essentia, sed quae est suppositum habens essentiam (294b).

[7]) dist. 24 art. 2 und 3 (299b, f). [8]) Siehe S. 84 A. 1.

Gemeinschaft anzuwenden, so ist dies nur die Entschiedenheit, mit der er an der ganz klaren Begriffsbestimmung in dieser schwierigen Materie festhält. Demgemäß kennt er nur eine communitas realis, die der Natur[1], und nur ein unterscheidendes Moment, die Relation. Daß diese letztere die Unterschiede, das Distinguierende der Personen, das Vatersein, Sohnsein, Geistsein setzt, verhindert nicht, daß sie das Personsein mitsetzt. In diesem allgemeinen Personsein stimmen die drei wirklich (real) überein[2]. Als Beispiel führt Thomas das individuum vagum (aliquis homo) an. Die unterscheidende Bestimmtheit, durch die aliquis homo aus der großen Zahl herausgehoben wird, bezeichnet eine Einzelnatur, das Wort persona aber nicht die individuelle göttliche Natur, sondern die in dieser existierende res naturae. Da nun diese drei res in sich und durch sich verschieden sind, kann nur von einer communitas rationis die Rede sein[3].

Diese ausführliche Darstellung der thomistischen Lehre war nötig, um einen Einblick in das zentrale Interesse des Engels der Schule zu gewinnen, das nicht, wie Régnon anzunehmen scheint, vorwiegend die unitas naturae, sondern in gleichem Maße die beiden Endpole trinitarischer Spekulation, relatio und natura, im Auge behielt.

Skotus akzeptiert die von Richard verbesserte Definition des Boethius. Er findet in ihr eine doppelte Mitteilbarkeit verneint, die des Universalen an seine Inferiora und die der Form an die Materie. Solche rein negative Auffassung der Persönlichkeit hat zwar ihre Schwierigkeiten, aber Skotus glaubt ihrer Herr zu werden und bleibt dabei[4]. Diese blutleere Anschauung ist ein Moment in dem systematischen Zurücktreten des Persönlichen hinter dem Wesentlichen bei ihm[5]. In dem Bestreben, doch ja jede Minderung von der Unendlichkeit der göttlichen Natur fernzuhalten, faßt er nicht die Person, sondern die Natur als Quasiform auf[6] und erklärt oft, daß nicht die Relation an sich unendlich wäre, sondern die Wesenheit[7]. Persona wird weder secundum substantiam, noch secundum relationem prädiziert. Selbst wenn man in der Persönlichkeit eine positive Vollkommenheit sieht, fällt weder Absolutes noch Relatives zunächst in ihren Begriff; konnotiert wird ein Dreifaches:

---

[1]) Manifestum est autem quod non est communitas rei, sicut una essentia communis est tribus. Summa q. 30 art. 4 corp. (IV 341a).

[2]) Nomen persona non est nomen negationis, neque intentionis, sed nomen rei. l. c. (ibid. b). [3]) l. c.

[4]) dist. 23 n. 4/7 (X 260b/4a). Dabei fällt das originelle Wort: Personam generari et adorari sicut caecus ambulat vel amatur, non quod caecitas sit ratio ambulandi, sed quod illud, in quo est talis privatio, sit subjectum talis praedicationis. n. 7.

[5]) Es scheint mir in der merkwürdigen Formulierung, die das Resultat der skotistischen Trinitätslehre bei Seeberg findet (Die Theologie des Duns Skotus 210f.): die göttliche Wesenheit werde als Persönlichkeit gefaßt und das Problem zu der Formel: 1 Person = 3 Personen verschärft — auch der Grundgedanke zu stecken, daß Skotus der Wesenheit eine erhöhte Aufmerksamkeit zuwandte und eine größere Bedeutung beimaß.

[6]) Relatio ... pullulat non ut forma essentiae, sed ut nata esse Deus ipsa Deitate formaliter, licet non ut informante eam. dist. 5 q. 2 n. 16 (IX 495a b).

[7]) dist. 26 n. 17 (X 307b/8a).

zunächst die drei inferiora, Vater, Sohn und Heiliger Geist; dann die Relation „qua Patri convenit talis negatio communis et Filio similiter“; drittens die Wesenheit [1]). Die Zahl wird in der Trinitätslehre in einem besonderen Sinn angewandt, als numerus personarum, wobei keine Trennung und Scheidung in Gott hineingetragen wird [2]). Für die Mischung von Traditionstreue und energischem Eigenwillen legt dieser Abschnitt wiederum beredtes Zeugnis ab.

2. Teil: Die Konstituierung der drei göttlichen Personen.

§ 1. Geschichtliche Vorbetrachtung.

Die hier zu behandelnden Fragen stellen wohl den verwickeltsten Teil der bonaventuranischen und überhaupt der scholastischen Trinitätslehre dar. Wir geben zuvor einen geschichtlichen Überblick über das Werden und Wachsen der Probleme und die Bemühungen des theologischen Denkens um sie.

Das trinitarische Mysterium hat an den menschlichen Verstand von jeher die größten Anforderungen gestellt. Es ist darum kein Zufall, wenn sich gerade die größten und tiefsten Geister der christlichen Kirche an ihm versuchten, in der östlichen Hälfte vor allem die Kappadozier, in der westlichen Augustin und Boethius. Nur solche Riesen konnten der Riesenaufgabe gewachsen sein. Andererseits mußte ihre gigantische Größe die Kräfte solcher Männer reizen. Es ist nun interessant zu beobachten, daß sämtliche Genannten sich bei der Lösung ihrer Aufgabe zusammenfanden in der Anwendung des Relationenbegriffs [3]). Dem Versteckenspiel gegenüber, das Eunomius mit dem Wort *ἀγέννητος* trieb, sah Basilius sich genötigt, zu einer genauen Fixierung der Begriffe überzugehen. Er zeigt, daß *ἀγέννητος* nicht in erster Linie die Vorstellung einer Wesenheit, sondern eines relativen Gegensatzes zum Ausgangspunkt einer Bewegung wecke. Der Erzeuger, nicht seine Natur steht vor dem Geiste dessen, der von einem Erzeugten

---

[1]) dist. 25 n. 2 (X 278 b/9 a). [2]) dist. 24 n. 2 (267 a).

[3]) Man muß staunen darüber, wie hilf- und verständnislos die liberale protestantische Theologie dieser Relationenlehre gegenübersteht. Baur in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, der Bannerträger der Dogmengeschichte, hält die thomistische Trinitätslehre für verfehlt, weil die Relationen mit der Wesenheit identisch gedacht wurden (Die christl. Lehre von der Dreifaltigkeit und Menschwerdung II 638), Harnack sieht in der Relationenlehre eine Herabsetzung der Persönlichkeitswürde und findet in ihr Anklänge an den Modalismus, den er überall da wieder glaubt herauszuhören, wo ein Theologe sich Augustinus anschließt (Dogmengeschichte II [4] 306 f. „nur Relationen“). Anselm, die Viktoriner, besonders Richard (!) und Thomas werden des feinen Modalismus geziehen (III 527). Es heißt doch auch die augustinische Lehre total mißverstehen, wenn man sagt, die morgenländische Spekulation habe sich bei Augustin zu einer Psychologie des göttlichen Selbstbewußtseins erweicht (Schwarz, Der Gottesgedanke in der Gesch. der Philosophie I 195).

hört[1]). Die nikänischen Ausdrücke *θεὸς ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός* geben ihm Gelegenheit zu ähnlichen Erörterungen und ebnen seiner Personendefinition den Weg[2]). „Mensch" bedeutet die allgemeine Natur (*φύσις*), das Einzelwesen (*ὑφεστώς*) ist nur durch eine Reihe von Einzelmerkmalen zu kennzeichnen, denen die Namen *ἰδιώματα, ἰδιότητες, χαρακτῆρες, γνωριστικαὶ ἰδιότητες* beigelegt werden[3]). Diese zeigen an, daß die sie tragende Hypostase eine „*ἰδιάζουσαν καὶ αὐτοτελῆ ὕπαρξιν ἔχει*"[4]). Bei dem einfachen Gott wendet er je nur eine solche Eigentümlichkeit an und charakterisiert den Vater durch das *Πατὴρ εἶναι, καὶ ἐκ μηδεμιᾶς αἰτίας ὑποστῆναι*, den Sohn als *μόνος ἐκ τοῦ ἀγεννήτου φωτὸς ἐκλάμψας* den Heil. Geist durch das *ἐκ τοῦ Πατρὸς ὑφεστάναι*[5]). Nager stellt fest, daß im Gegensatz zu den individuellen Merkmalen eines Geschöpfes die göttlichen Idiomata als konstituierend zu gelten haben[6]). Nach alldem wird man es nur als legitime Schlußfolgerung empfinden, wenn Ausdrücke wie *σχέσις* = relatio und *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* das Fazit aus dem Vorangegangenen ziehen und die terminologische Scheidung absoluter und relativer Redewendungen erfolgt[7]). Die beiden Gregore gehen die gebrochene Gasse weiter[8]), und wenn man bei Bilz die ausführliche Darstellung der Lehre des Damaszeners liest[9]), hat man den Eindruck: über Basilius und besonders Gregor von Nazianz[10]) ist er eigentlich nicht hinausgekommen. Als Resultat der griechischen Arbeit darf man feststellen: Der Personenbegriff ist mit dem von unmitteilbaren Erkenntnismerkmalen verknüpft. Diesen kommt im Gegensatz zur Natur ein durchaus relativer Charakter zu. Daß die Natur durch sie nicht ver-

1) Adv. Eunom. c. 2 § 9 de Régnon III. 1. p. 230.

2) l. c. § 25 u. 26 de Régnon III. 1. p. 331 2.

3) Nager, Die Trinitätslehre des hl. Basilius d. Großen 56 7. Diese Termini entstammen der herrlichen Epistula 38 an seinen Bruder Gregor von Nyssa (Migne 36, 325 ff.).

4) l. c. 59 Note 1. 5) l. c. 62 3. 6) l. c. 64 5 mit Note 1.

7) l. c. 117. Bilz, Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus 88. *Ἡμεῖς δὲ κατὰ μὲν τὴν τῶν αἰτίων πρὸς τὰ ἐξ αὐτῶν σχέσιν προτετάχθαι τοῦ υἱοῦ τὸν πατέρα φαμέν.* Basilius Adv. Eun. I, 20 (Migne 29, 557 B).

8) Siehe den schönen Vergleich des Nysseners von der Pflanze, an deren Natur es nichts ändert, ob sie gesät ist oder nicht gepflanzt oder nicht De Régnon III. 1. 244. Gregor. Naz. Oratio 31, 9 (Migne 36, 141 C 4 A): *Τὸ δὲ τῆς ἐκφάνσεως, ἵν' οὕτως εἴπω, ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον, διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλῆσιν πεποίηκεν . . . ἓν τὰ τρία τῇ θεότητι καὶ τὸ ἓν τρία ταῖς ἰδιότησιν.* Gregor. Nyss. ad Ablabium, quod non sint tres dii (Migne 45, 133 B C): *τὴν κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατὸν διαφορὰν οὐκ ἀρνούμεθα, ἐν ᾧ μόνῳ διακρίνεσθαι τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου καταλαμβάνομεν, τῷ τὸ μὲν αἴτιον πιστεύειν εἶναι, τὸ δὲ ἐκ τοῦ αἰτίου . . .*

9) S. 76—95. 10) Von ihm stammen die drei Proprietäten: *ἀγεννησία, γεννησία, ἐκπόρευσις.* Die *ἐκπόρευσις* ist seine ganz persönliche Errungenschaft. Bilz 108. Oratio 25 n. 6; 29 n. 2; 31 n. 29.

ändert oder gespalten wird, ist stark betont, sonst aber über ihr Verhältnis zur Natur nichts ausgesagt[1]. Die drei Termini: Notio, proprietas und relatio sind da; wenn auch noch nicht scharf voneinander geschieden.

Augustin, den de Régnon mit der antiochenischen Schule verknüpft[2] — was allerdings bei seinem ausgesprochenen Platonismus und seiner allegorischen Schriftauslegung wenig glaubwürdig klingt — setzt diese Arbeit fort, vor allem in seinen 15 Büchern de Trinitate. Durch das ganze Werk hindurch zieht sich der Gegensatz von Substanz und Relation. Als Fortschritt hebt sich heraus die in den ersten Kapiteln des 5. Buches vollzogene Abscheidung der göttlichen Relationen aus dem Reiche der Accidentien, die immerwährende Hervorhebung eines gewissen Unterschiedes von Absolutem und Relativem[3], bei schärfster Betonung der sachlichen Einheit[4]. Augustin ist bereits so weit, daß er Regeln über die absolute und relative Redeweise bezüglich der Trinität aufstellen kann[5]; die vielen terminologischen Untersuchungen der Scholastik gehen fast ausnahmslos auf ihn zurück[6]. Die Begriffe proprium und selbst notio sind bereits formell bei ihm vorhanden[7].

Als Fortsetzer der Arbeit Augustins hat Boethius sich gefühlt[8]. Sein Hauptverdienst ist, daß er das Problem: Substanz und Relation systematisch angreift und feststellt, neben der Substanz können auch die Accidentien von Gott ausgesagt werden, freilich in verschiedenem Sinn. Qualität und Quantität, die etwas „secundum rem" bezeichnen, werden von dem einfachen Gott im Sinne der Substanz prädiziert; die anderen Prädikamente, die „extrinsecus aliquid quodam modo affigant", wandeln auch in ihrer Anwendung auf Gott ihre Bedeutung[9].

---

[1]) Bilz 84 u. 92. [2]) III. 1. 141 ff.

[3]) Si essentia ipsa relativa dicitur, essentia ipsa non est essentia. VII, 1. n. 2 (Migne 42, 934). Non eo Verbum, quo sapientia l. c. c. 2 n. 3 (936).

[4]) Non enim aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem. l. c. c. 6 n. 11 (943). Substantia Patris ipse Pater est, non quo Pater est, sed quo est. ibid. [5]) l. c. VIII, n. 1 (946 ff.).

[6]) 1. Sent. dist. 4 mit den Kapitelüberschriften: Utrum Deus Pater se Deum genuit. Utrum Trinitas de uno Deo praedicetur, sicut unus Deus de tribus. Dist. 5. Utrum divina essentia genuerit Filium, vel genita sit a Patre, vel de ipsa natus sit Filius vel Spiritus Sanctus processerit. Quod Filius non est de nihilo, sed de aliquo, non tamen de materia, simul et Spiritus Sanctus. Vgl. auch dist. 9.

[7]) Hoc ipse proprie dicitur, quod illi communiter. de trin. V. c. 11 n. 12 (Migne 42, 919). Alia notio est qua intelligitur genitor, alia qua ingenitus. l. c. cap. 6 n. 7 (915). Man wird allerdings die augustinische notio nicht schlechthin mit der scholastischen identifizieren können.

[8]) Vobis tamen illud inspiciendum est, an ex beati Augustini scriptis semina rationum aliquos in nos venientia fructus extulerunt. de Trin. prooem. (Migne 64, 1249). [9]) cap. 4 (1252/3).

Eine besondere Haltung nimmt die Relation ein. Zunächst wird dargetan, daß sie die Substanz der Sache nicht ändert. Wenn ich auf die rechte Seite von jemand trete, so wird er zum Linken, obwohl in ihm keinerlei Veränderung vorgegangen ist. So ist auch das Relationsverhältnis zwischen Vater und Sohn keine Veränderung für Gott, zumal es seit ewig besteht[1]). Eine Unterscheidung wird allerdings durch die Relation bewirkt, denn „nulla relatio ad seipsum referri potest". Aber dies ist keine alteritas rerum, sondern „si dici potest, quo quidem modo id quod vix intelligi potuit . . . personarum". Man fühlt aus solchen Ausdrücken die Unsicherheit des Autors heraus, der aber dennoch zu dem berühmten Axiom fortschreitet: Substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem[2]).

Die junge Kirche konnte das Werk bis zu diesem Punkte fördern, da sank die alte Welt in Trümmer und mit ihr die eben der Erde entsprossene christliche Kultur, die in kürzester Zeit eine ganz erstaunliche Höhe erklommen hatte. Das neu erwachende theologische Denken machte die ersten Schritte in der alten Richtung, hatte aber alle Mühe in der Goliathrüstung eines Augustin (Anselms Bemühen) und der Griechen (Richards Bücher de trinitate) sich bewegen zu können. Für Anselm ist es charakteristisch, daß er die bis jetzt unverglichen und unverbunden nebeneinander liegenden Begriffe der Ausgänge und Relationen miteinander in Verbindung brachte. Für ihn ist relatio = relatio originis. Nur die Ursprungsbeziehungen gelten ihm als Unterscheidungsmöglichkeiten[3]). Dieser Gedanke kehrt bei ihm immer wieder: Deshalb muß der Hl. Geist auch vom Sohne ausgehen, wenn nicht der Sohn von ihm kommen soll[4]). Nicht daß der Vater einen Sohn hat, der Hl. Geist nicht, unterscheidet die erste nnd dritte Person, noch genügt es zur Unterscheidung des Sohnes und Geistes, daß der eine Sohn, der andere Geist des Vaters ist. Es bleibt nur der Unterschied durch die relatio originis[5]). So sehr steigert sich dieser Gedanke, daß er schon die Form des Florentinums erreicht von der völligen Gemeinsamkeit, „ubi non obviat relationis oppositio"[6]). Vom proprium Augustins ist Anselm bereits zur proprietas fortgeschritten[7]).

Die bis jetzt geradlinig verlaufende Entwicklung erfährt einen Bruch in Richard, bei dem der Begriff der Relation völlig fehlt. Seine psychologische Theorie ist in dieser Hinsicht belanglos, aber die meta-

[1]) cap. 5 (1253 4). [2]) cap. 6 (1254 5).

[3]) Quare nec ulla erit ibi relatio, quae nullatenus ibi est, nisi sec. hoc quod alii sunt ab invicem. de fide trin. c. 3 (Migne 158, 270).

[4]) de proc. Spir. Sti. c. 4 (291) c. 19 (313 4).

[5]) l. c. c. 5 (293 5).

[6]) l. c. c. 2 (288). Sie ist vom Damaszener bereits antizipiert: Bilz 97.

[7]) de fide trin. c. 3 (268).

physische bedeutet eine Revolution, insofern als die bisher langsam gewachsene Terminologie auf die Seite geschoben und nur noch von dem Unterschied der origines geredet wird. Die erste Person wird in dieser Vorstellung nicht erst durch die generatio konstituiert; sie ist non ab alio schon vorher und trägt damit einen ganz ausgeprägten Charakter. Per originem wird sie insofern unterschieden, als die beiden folgenden Personen durch die Art ihres Ursprungs ihren Charakter erhalten („obtinere“ verwendet er in diesem Zusammenhang mit der bei Gott selbstverständlichen Einschränkung, daß dies nicht im Sinne einer Veränderung gemeint sei) und durch den Gegensatz erst von Unterscheidung die Rede sein kann [1]).

Man kann nicht leugnen, daß man, von Anselm kommend, erleichtert aufatmet, wenn man Richards lichtvolle Ausführungen liest, die das Gefühl wecken, als habe man alle ermüdende und doch nicht weiterführende Gedankenarbeit abgestreift und stehe nun unmittelbar vor dem beseligenden Moment, da das göttliche Licht in beglückender Fülle einströmen will. Aber ebensowenig kann es einem Zweifel unterliegen, daß Richard Unsicherheit in die trinitarische Spekulation gebracht hat, und von nun an die Unterscheidung per originem oder relationem eine Vexierfrage nicht nur für spitzfindige Disputatoren, sondern für den ernstesten Forscher bildete.

Der mit ihm etwa gleichzeitige, stets auf die communis opinio bedachte und daher von Richard nicht beeinflußte Lombarde erlaubt uns ein Urteil darüber, wie weit die theologische Spekulation mittlerweile gediehen war. Wir finden bei Petrus die drei Ausdrücke: relatio, proprietas, notio in synonymem Gebrauch [2]). Im Anschluß an Augustin wird der Anschauung gewehrt, als seien sie als Accidentien zu betrachten [3]). Aufgezählt werden paternitas, filiatio und processio, und von ihnen wird behauptet, daß sie die Personen unterscheiden, aber nicht scheiden [4]). Als vierte Proprietät wird der Name ingenitus für den Vater eingeführt, der wirklich eine neue Kenntnis von dieser Person vermittelt [5]), im Gegensatz zu gewissen anderen Bezeichnungen, die nur bereits Gesagtes und Bekanntes wiederholen [6]). Die fünfte später übliche Notion, die communis spiratio scheint zu fehlen, wenn man

[1]) de trin. IV, cap. 13 ff. und V, per totum (Migne 196, 938 ff. und 947 ff.).

[2]) Iam de proprietatibus personarum videamus, quae etiam notiones sive relationes in Scriptura plerumque dicuntur. dist. 26 cap. 2 (447 b).

[3]) cap. 3 (448 a b).

[4]) Per eas personae determinantur et a se invicem differunt, sed non a se secedunt. dist. 27 p. 1. c. 1 und 3 (464 a 5 b).

[5]) dist. 28 cap. 1 (492 a).

[6]) genitor, genitus, verbum, imago dist. 27 p. 2 (465 a/b); donum dist. 26 c. 6 (449 a b).

nicht den Ausdruck principium „multiplicem notans relationem" dafür nehmen will, was wohl in der Absicht des magister sententiarum liegt[1]).

Äußerst wichtig ist die Art, wie **Präpositinus** zu den Proprietäten Stellung nimmt. Grabmann erwähnt bei ihm die innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio und processio; auch der Ausdruck principium für Vater und Sohn als gemeinsamer Ausgangspunkt des Hl. Geistes sei ihm bekannt[2]). Und doch sagt Grabmann von Präpositin, er sei Gegner der Proprietäten gewesen[3]). Diese verblüffende Wendung ist so zu deuten, daß unser Theologe in den Proprietäten nur Namen für die göttlichen Personen sehen wollte; eine eigentliche Funktion im trinitarischen Leben billigte er ihnen nicht zu. Die Formel, in die die nachfolgenden Theologen seine Ansicht kleideten, war: proprietates omnino sunt personae nec differunt nisi solummodo in modo loquendi, während die communis opinio zu Bonaventuras Zeiten lehrte: proprietates sunt personae e t i n p e r s o n i s[4]). Wir treten hier in den Brennpunkt von Präpositins Trinitätslehre und zugleich in den Mittelpunkt des durch ihn entfachten theologischen Ringens. Fünf verschiedene Auffassungen von den Proprietäten führt er an: Gilbert, der unzählige Proprietäten lehre; Gandolffus, dessen sechs er nicht aufzählt; Lombardus mit den bekannten fünf; Robertus de monte, der nur die drei proprietates personales gelten ließ; Yvo Carnotensis, der sie alle verwarf. Ihm will er selbst sich anschließen[5]). Es ist ein Zeichen von anerkennenswerter Weitherzigkeit, daß er trotzdem die Lehre der Andersgesinnten, insbesondere des Lombarden, ausführlich darlegt[6]) und seine abweichende Meinung nur in bescheidenem Umfang zum Ausdruck bringt[7]). Von den fünf bekannten Proprietäten sind drei personales, d. h. eine solche „facit personam esse hanc personam"; die zwei restierenden bezeichnet er mit dem Namen proprietas persone, quia distinguit[8]). Ydioma ist nur ein anderer Name für proprietas. Dieser drückt aus, daß durch ihn die Personen unterschieden werden, relatio geht auf die gegenseitigen Beziehungen der Personen, während notio die Erkenntnismerkmale für uns hervorhebt. Die drei Namen aber sind Bezeichnungen für dieselbe S a c h e[9]). Die erste sich ergebende Frage: Utrum proprietates sint Deus? konnte Präpositin nicht nur referierend, sondern

---

[1]) Ideo quaeri solet, utrum eadem notione Pater sit principium Spiritus Sancti et Filius. dist. 29 cap. 4 (507b); die eben im Text angeführte Stelle stammt aus derselben dist. c. 1.

[2]) Geschichte der scholast. Methode II 556 u. 560,1. [3]) S. 563

[4]) Bonav. Sent. I dist. 33 q. 1 corp. (572 b 3 a).

[5]) Clm 6985 fol. 26 v. b.

[6]) fol. 20 v. b—26 v. b. [7]) fol. 26 v. b—27 v. b.

[8]) fol. 20 v. b. [9]) fol. 21 r. b.

auch persönlich Anteil nehmend im Sinne der Bejahung erörtern[1]). Nur am Schluß verrät sich sein eigener Standpunkt in der Bemerkung: Unde oportebit e o s concedere, quod ille proprietates seipsis differant[2]). Tiefer bohrt die folgende Frage: Utrum proprietates sint in essentia[3]). Der Meinung des Lombarden: sunt ita in essentia, quod eam non determinant, stellt er als convenientius die seine gegenüber: sunt in essentia idest ipsa essentia. Dem sich so deutlich äußernden Einheitsstreben gesteht er die Formel zu: essentia paternitate est Pater in dem Sinne von: essentia est persona generans generatione. Dagegen lehnt er ab: sunt proprietates essentie[4]). Die Darlegung seiner eigenen These[5]) enthüllt völlig seine Einheitstendenz. Die Proprietäten sind ihm nur Redensarten (modi loquendi), die die trinitarischen Verhältnisse umschreiben. Pater paternitate distinguitur ist gleichbedeutend mit: Pater est Pater; und „proprium est Patri generare idest solus Pater generat". Die Präfationsstelle: in personis proprietas, in essentia unitas . . umschreibt er so: persone, que sunt distincte . . adorantur[6]). Am meisten Kopfzerbrechen machen ihm zwei Damaszenusstellen von den ydiomata caracteristica ypostaseon, non nature und von dem proprius existentie modus, den jede Person besitzen soll. Er sucht sich so zu retten, daß er diese Stellen besagen läßt: jede Person ist so eindeutig bestimmt, daß sie nicht die andere ist; aber von der Wesenheit ist sie nicht unterschieden[7]). Also braucht man nicht zu fürchten, seine Lehre zerstöre die Personenunterschiede. Auch die andere Auffassung muß schließlich zu einem „seipsis distinguuntur" kommen, wenn sie nicht einen progressus in infinitum heraufführen will[8]).

Die strenge Haltung Präpositins mag sich erklären aus der Verurteilung der ins andere Extrem ausschlagenden Ansicht des Gilbert von Porrée auf dem Reimser Konzil von 1148[9]). Innerlich begründet ist sie in dem durchgängig zu konstatierenden Einheitsstreben unseres Autors, dem die immer fortschreitende distinguierende Arbeit spekulativer Köpfe gar nicht lag.

Es läßt sich eine merkwürdige Ähnlichkeit dieser Ansichten mit denen des doctor mellifluus feststellen. Als einziger von den hier einschlägigen Termini findet proprietas bei ihm Verwendung. (Allerdings ist ihm das Sachliche der Relation nicht unbekannt[10]).) Und

[1]) fol. 21 r. b—22 r. b. Im Vorübergehn sei auf die hohe technische Entwicklung dieser q. hingewiesen: Argumente, Gegenargumente, Auflösung der sieben Schwierigkeiten.

[2]) fol. 22 r. b. [3]) fol. 22 r. b—23 r. b. [4]) fol. 22 v. a.

[5]) fol. 26 v. b—27 v. b.

[6]) fol. 27 r. a. [7]) fol. 27 r. b—v. a.

[8]) l. c. v. a. [9]) Scholion der Franziskaner zu dieser Stelle (I 574 a b).

[10]) Miror autem hominem acutum et sciolum, ut quidem ipse sibi videtur, neget tamen ex Patris Filiique prodire substantia (scil. Spiritum Sanctum). Nisi

gerade von ihr behauptet Bernhard energisch die Identität mit der Substanz[1]). Wir werden nun freilich nicht so weit gehen, dies als Billigung der Meinung des Präpositin zu erklären. Denn Bernhards Worte sind oft mehr andeutungsweise zu nehmen und entbehren der schulmäßigen Zuspitzung.

Wilhelm von Auxerre wird von Dionysius dem Karthäuser die Meinung des Lombarden imputiert[2]), mit welchem Recht, ist mir unerfindlich. Wilhelm widmet diesen Fragen eine eingehende Besprechung. Nicht nur betont er den logischen Unterschied von Person und Proprietät, der eine verschiedene Supposition bedingt, sondern auch ein gewisses Verhältnis, das dem von Materie und Form ähnlich ist[3]). Den Terminus „personalis notio" im Sinne von personbildend wendet er meines Wissens das erstemal in der bisher gedruckten Literatur an, und zwar auf paternitas, filiatio und spiratio[4]), worunter die passive Hauchung zu verstehen ist; die aktive bezeichnet er ausdrücklich als nicht personbildend. Dann handelt er auch über die innascibilitas[5]). Wie sehr sich die Probleme zuspitzen, zeigt die Tatsache, daß Wilhelm sich Rechenschaft über das Verhältnis von paternitas und innascibilitas gibt. Die paternitas ist ihm die „causa formalis vel quasiformalis Patris"[6]), die innascibilitas gleichsam die Wurzel der Vaterschaft[7]) und infolgedessen geeignet als potenzielle Vaterschaft (paternitas existens in potentia) schon die Persönlichkeit zu verleihen und aus dem Dilemma zu erretten, daß der Vater erst durch die Zeugung geworden wäre[8]). Seinen tiefdringenden Blick offenbart auch die Frage, ob man die Persönlichkeit, d. h. also die Proprietäten von den Personen abstrahieren könne. Seine Antwort, die von Bonaventura fast wörtlich wiederholt

---

forte illos ex ipsius procedere velit. tract. de error. Abael. c. 1 n. 3 (1443 f.). Man beachte hier die Ähnlichkeit mit Anselm! S. 95 A. 4.

[1]) Personarum propietates non aliud quam personas, ipsas non aliud quam unum Deum . . . fides catholica confitetur. de consid. V. c. 8 n. 18 (1055).

[2]) Scholion der Franziskaner zu dist. 26 q. 1 (454 a).

[3]) I. cap. 5 q. 14 (fol. 14 v. a); Notioni proprie convenit distinguere, personae autem . . . distingui.

[4]) q. 2 (fol. 15 r. a.) doch vgl. hierzu unsere Ausführungen über Präpositin S. 97.

[5]) cap. 6 q. 5 (fol. 17 v. a 18 r. a).

[6]) l. c. q. 1 (fol. 16 r. a).

[7]) Deus Pater genuit Filium . . . inquantum Deus innascibilis cap. 4 q. 4 ad 5 (fol. 11 r. b/12 r. a).

[8]) cap. 6 q. 5 (fol. 18 r. a). Reale Bedeutung kann es nach Wilhelm überhaupt nicht haben, wenn man sich den Vater als nicht zeugend vorstellt, es wäre dies eine rein logische Fiktion. Dieser ganze Abschnitt ist bis auf seine Unterscheidung des intellectus fidei und intellectus humanus methaphoricus von Alexander übernommen. q. 59 m. 5 corp. (fol. 170 v b), vgl. unten S. 102 Note 3.

wird, lautet: Wenn man re abstrahiert, bleibt nichts; bei einer logischen Abstraktion bleibt „in universali secundum in hoc universali: res“ d. h. also ein nicht mehr genau Vorstell- und Definierbares[1].

Eine einläßliche Besprechung würde hier Wilhelm v. d. Auvergne verdienen, der den ganzen zweiten Teil seiner Ausführungen über die Trinität, d. h. die Kapitel 28—42, in einem Umfang von 17 Großfolioseiten diesen Problemen weiht. Doch macht die gedrängte Fülle seiner Gedanken strengste Beschränkung auf das Wesentlichste zur Pflicht. Wilhelm kennt die verschiedensten Ansichten der Theologen und sucht als echter Wahrheitsfreund, der sich Schulmeinungen nie mit Haut und Haar verschreibt, überall den Wahrheitskern. Jene, die die Existenz der Notionen leugnen (Präpositin usw.; bezeichnet als „non ignotae auctoritatis“)[2], folgen dem richtigen Prinzip, daß es in Gott keine Zusammensetzung geben kann[3], daß also der Vater durch sich selbst, ohne irgend etwas anderes den Sohn zeugt[4]. Aber sie schießen über das Ziel hinaus, indem sie die auch von Wilhelm selbst stark betonte Identität von pater und paternitas[5] zur allseitigen und intentionalen steigern[6]. An dem Beispiel des hl. Augustin von aurum und pretium, dem anderen vom goldenen Ring, der zugleich Ring und Gold ist, bei dem aber gewisse Aussagen nur vom Gold, andere nur von dem Schmuckgegenstand gemacht werden können, weist er einen Unterschied nach, der mit sachlicher Identität zusammenbesteht und doch reell genannt wird[7]. Mußte so nachgewiesen werden, daß die Vaterschaft im Vater ist (nicht bloß der Vater), so ergab die Meinung noch älterer Theologen (offenbar Gilbert und seine Schule; non tamen auctoritate inferiores)[8], daß die Notionen nicht die Personen selbst, sondern nur gleichsam deren Assistenz, ihre Accidentien seien. Anlaß

[1]) cap. 4 q. 5 (13 r. a); Bonav. dist. 26 q. 3 ad 4 (458 b).

[2]) cap. 30 (40 a).

[3]) Sic igitur intentio eorum vera est et a via communi non discrepat, quoniam paternitas non aliquid novum est coadunatum essentiae Patris. Cap. 37 (48 a).

[4]) Et hoc utique recte dicunt, quoniam de se solo et nudo, et per se solum et undum genuit de se solo et nudo. l. c.

[5]) Man beachte nur die Kapitelüberschriften: 29. Quod relationes in divinis non sunt res a personis distinctae. 30. Quod notiones nihil addunt personis divinis. 31. Quod relationes non sunt res superadditae rebus comparatis...

[6]) Diese Formel ergibt sich aus W.s Sprachgebrauch: nullatenus eadem est haec intentio „iste“ et haec intentio „genitor“. Cap. 38 (49 a).

[7]) Quare et ratione et re differunt necessario personae et differentiae earum. Cap. 38 (49 a); weiter unten wird dieser Unterschied nochmals als seipsa, nicht nominatione sola bestätigt; denn nicht einmal per accidens nimmt das „Gold“ alle Prädikationen des „Ringes“ an (ibid.).

[8]) cap. 30 (40 a).

zu den sorgfältigsten Ausführungen darüber, daß das Vatersein im Vater nichts „Neues" bedingt, sondern nur besagt, daß der Vater einen Sohn hat (Kap. 32), daß die Zeugung keine Veränderung bedeutet (Kap. 33). Als sehr fein verdient hervorgehoben zu werden Kap. 31, das nachweist, wie die Handlung des Handelnden und die Wirkung nicht zwei verschiedene Dinge sind. Die Kausalität bedeutet nichts im verursachenden Subjekt, wohl aber im verursachten. Die Wirkung wird der Ursache zugefügt (apponitur), dieser aber nichts innerlich eingefügt (imponitur). So ist der Akt der Zeugung identisch mit der Mitteilung der göttlichen Natur an den Sohn (est in Filio), daß dies vom Vater herkommt (a Patre), macht die Vaterschaft aus. Man darf also mit der allgemein herrschenden Meinung den Notionen ein esse in subiecto zuerkennen, aber man muß dies richtig verstehen: Vaterschaft und Sohnschaft sind nichts anderes als die göttliche Wesenheit. Daß diese Wesenheit von einem herstammt, macht das Charakteristikum der paternitas aus (essentia ab uno); daß sie im Sohne sich findet, bildet die filiatio (essentia in altero)[1]. Die Doppelfront, in der Wilhelm streitet, offenbart sich auch in der Bestimmung der Notionen als modi essendi; der modus ist etwas Reelles (Beispiel via recta) und doch nichts, was eine Zusammensetzung bedeutet[2].

Bis hierher können wir Wilhelm als Vertreter der communis sententia seiner Zeit bezeichnen, wie er selbst tut[3]. In einem anderen wesentlichen Punkte weicht er aber von der späteren sententia communis ab. Mit Energie verficht er die These, daß die Notionen nicht den Personenunterschied begründen[4]. Er meint, Vater und Sohn bleiben iste et ille auch ohne die Tatsache des Hervorgangs durch Zeugung[5]. Bei Analyse des Begriffes „Vater" begegnet dem Geiste zuerst die Vorstellung „iste", dann erst die des zeugenden Subjekts; er kennt also ein „esse personale absolutum", von dem man ruhig das relative Moment der Zeugung abstrahieren könne[6]. Ob hier Richard nachwirkt?

Wenn man sich die zwei Momente vergegenwärtigt, die mit der Zuspitzung der Probleme einerseits und mit den ganz neuartigen Ideen Richards andererseits gegeben waren, wird man darauf gefaßt sein, in dem großen Sammelbecken der alexandrischen Summe eine gewisse Unklarheit anzutreffen. Man weiß ja aus dem bereits Behandelten

---

[1]) cap. 34 (45b); generare non est primogenitori nisi dare Filio essentiam, nec generari est Filio nisi recipere . . . habere ab alio, esse ab alio. l. c.

[2]) cap. 35 (46a). [3]) cap. 30 (40a).

[4]) cap. 28 bietet sieben verschiedene Beweise dafür auf und entwickelt sie in ansehnlicher Breite.

[5]) ibid. [6]) cap. 38 (49a).

genugsam, wie groß Richards Einfluß auf diesen Denker war. De Régnon behauptet, in den Kreisen um Richard — zu denen auch Präpositinus gehörte[1]) — habe man im Banne solcher Auffassungen die Personen als durch die Ausgänge völlig konstituierte Hypostasen betrachtet, sodaß man ruhig von dem persönlichen Charakter als Vater, Sohn, Geist abstrahieren konnte, ohne die Sonderexistenz der Personen preiszugeben[2]). Man meint fast, er habe damit die Lehre Alexanders zeichnen wollen. Denn er erklärt unumwunden: wenn man die Proprietäten von den Personen abstrahiert, bleiben immer noch die drei distinkten Hypostasen. Die Existenz der verschiedenen Hypostasen wäre also nach ihm nicht eine Folge der Proprietäten. Er exemplifiziert diese Ansicht an zwei menschlichen Personen, Petrus und Paulus, von denen die eine Vater, die andere Sohn ist. Wenn man nun diese Relation und Proprietät von beiden wegdenkt, bleiben immer noch die zwei Personen. Ähnlich kann man auch bei den göttlichen Personen logisch (per intellectum) von den Proprietäten (Vaterschaft und Sohnschaft) absehen. Dann bleiben immer noch die distinkten Hypostasen (duae hypostases, sive duae res subsistentes). Der Unterschied gegenüber dem der Menschenwelt entnommenen Beispiel liegt nur darin, daß dort die res subsistentes auch zwei Einzel**substanzen** (duae subsistentiae) sind, hier nicht wegen der Einheit des Wesens, der Substanz[3]). Fundament dieser Ansicht ist die eigenartige Auffassung, die Alexander von der Hypostase hat. Er stellt die Ausdrücke substantia und hypostasis zwischen essentia und persona, nähert substantia an die Wesenheit an und Hypostasis an die Person. Den Unterschied

[1]) Scholion der Franziskaner (I, 459a).

[2]) II, p. 475 f. Man vergleiche damit die eben behandelten Lehren Wilhelms v. Auxerre, die geradezu als Ablehnung dieser Richtung gedacht zu sein scheinen. Auf Wilhelm v. d. Auvergne paßt de Régnons Wort einigermaßen.

[3]) q. 58 m. 7 ad ult. (148 v. b). Es ist vielleicht zur Beurteilung dieser Erörterung, die ohne Zweifel zur Unterscheidung der Personen per solam originem hinneigt, nicht unzweckmäßig, eine ganz ähnliche Auseinandersetzung heranzuziehen, in der die ebenfalls schon von Wilhelm erörterte Frage zur Diskussion steht, ob nach Abstraktion der Vaterschaft die erste Person noch als solche zu begreifen sei, nämlich durch die Notion der Innascibilität allein. Hier verwertet Alexander die von Wilhelm geschaffene dreifache Distinktion: **sachlich** (si respectus habeatur ad naturam et essentiam rei divinae) sei die gedachte Abstraktion unmöglich; für die **virtuelle** Unterscheidung (vel potest haberi respectus ad naturam intellectus) gibt Alexander nochmals eine Differenzierung an: der vom **Glauben erleuchteten** Vernunft (intellectus fidei) sei diese Abstraktion von der Vaterschaft ebenfalls unmöglich, nur der intellectus humanus metaphoricus kann sie vollziehen und den Vater gleichsam in potentia betrachten, weil er menschliche Verhältnisse (Adam vor der Zeugung eines Kindes) auf Gott überträgt. q. 69 m. 5 corp. (fol. 170 v. b).

der beiden letzteren sieht er darin, daß Person die vollständig durch die Proprietät charakterisierte Einzelsubstanz (res subsistens) die Hypostase dagegen diese Einzelsubstanz in ihrer Hinneigung zur eigentümlichen Unterscheidung (respectu proprietatis) bezeichne[1]. Wir erkennen in diesen Erörterungen eine unzweideutige Vorliebe für die Annahme von Unterscheidungen in der Trinität unabhängig von den Proprietäten[2], aber doch auch die Scheu, hier schon von Personen zu reden. Ja selbst in diesem Zusammenhang wird den Proprietäten die Rolle des Unterscheidens zugesprochen[3]. Der eigentliche Personenunterschied wird immer mit den Proprietäten in Zusammenhang gebracht[4]. Die Proprietät wird als das die Person unterscheidende Prinzip und das Dreigestirn Relation, Proprietät und Notion als Grundlage der Personendreiheit[5] bezeichnet. Das Problem der persönlichen Unterschiede ist schließlich damit zur Entscheidung gebracht, daß die Proprietäten als in sich und durch sich unterschieden erklärt werden[6].

Wir werden also die oben[7] angeführte Äußerung de Régnons zwar als richtige, nicht aber als vollständige Charakteristik der Lehre Alexanders gelten lassen können. Es muß eine doppelte Richtung in den Gedanken des Halesiers zugestanden werden, ein gewisses Schwanken zwischen den origines und den proprietates. Unbedingt fest steht aber,

[1]) q. 58 m. 7 ad 3 (148 v. a); de Régnon (II. p. 475 f.) mag also recht gesehen haben, wenn er darin den Einfluß der Richardschen Personendefinition bemerkt: persona est hypostasis proprietate distincta ad nobilitatem pertinente.

[2]) Hierzu stimmen auch anderweitige Äußerungen: in divina . . . natura circa originem solam oportet quaerere personarum . . . differentiam, q. 44 ad 9 (116 r. a); eine Stelle, die deutlich Richards Einfluß erkennen läßt.

[3]) Concedendum est . . . quod proprietates vel relationes in divinis exigunt differentes hypostases . . . quoniam ubi sunt incompossibiles, requirunt diversas hypostases, ibid. corp. und ad 1 (148 v. a).

[4]) Nihil aliud est esse personae quam habere esse rationalis naturae ex incommunicabili proprietate. q. 44 corp. (115 v. a). Si intelligamus (scil. divinam naturam) in habente illam ab alio, jam intelligimus cum proprietate incommunicabili, qua separatur ab habente eam non ab alio. q. 45 m. 4 corp. (117 v. a).

[5]) Prima et propria discretio trinitatis est in his tribus: relatio, proprietas, notio: quoniam sicut essentia facit esse, et proprietas facit differre. q. 68 m. 2 corp. (165 v. b).

[6]) Proprietas est persona: paternitas nempe est Pater, filiatio Filius, processio Spiritus Sanctus; et hoc est propter naturam simplicis. q. 68 m. 5 art. 1 corp. (167 r. b). Item quaeritur cum personae proprietatibus differant, an differant proprietates aliquibus proprietatibus aliis a se. Quod si dicatur . . ratio procedit in infinitum: ideo oportet quod illae proprietates differant seipsis. ibid. ad ult. (ibid). [7]) S. S. 102.

daß ein eigentlicher Personenunterschied ohne Proprietäten auch bei ihm nicht zu finden ist, wie auch immer seine eigenartige Stellung bezüglich der Hypostasen zu erklären sein mag.

Auf einen Fortschritt bei Alexander möchte ich noch aufmerksam machen, nämlich auf die Scheidung der Begriffe relatio, proprietas, notio. Die Synonymie besteht ja noch in weitestem Umfang, allein man erkennt doch schon die allmähliche Kristallisierung der Kunstausdrücke. Notio als der weiteste Begriff besagt all das, wodurch eine Person als solche kenntlich wird; proprietas das, was einer Person allein zukommt; relatio geht auf die gegenseitigen Beziehungen[1]).

Doch es hieße auf halbem Wege stehen bleiben, wollten wir die Entwicklung der boethianischen Formel von der relatio multiplicans trinitatem nicht verfolgen. Sie bietet Alexander die Möglichkeit, als relatio subsistens oder relatio substantiarum die Personendreiheit in Einklang zu bringen mit der Wesenseinheit und -einfachheit[2]). Ihre Verwertung zieht sich hindurch durch die ganze trinitarische Theologie des Engländers[3]). Wenn wir aber an die eigentlichen Auseinandersetzungen kommen, sehen wir uns enttäuscht. Hier nimmt die Relation nicht die Stellung ein, die wir ihr nach dem Vorausgegangenen versprechen zu können glaubten. Alexander erkennt ihr ja eine unterscheidende Funktion zu, aber nur neben dem Unterschied, den sie in den Hypostasen gleichsam schon vorfindet[4]).

Die immer fortschreitende Begriffsgliederung führte Alexander zur Analyse dessen, was er die ganze Summa hindurch nur einfach als relatio bezeichnet hatte. Der Paternitätsbegriff bot ihm die erste Veranlassung dazu. So unterscheidet er in ihm die Vaterschaft als Proprietät und als Relation, jene gehe dem Zeugungsakt logisch voraus, diese folge ihm nach[5]). Hierbei tut er den Ausspruch, daß die Vaterschaft als Proprietät den Personenunterschied bedinge, als Relation hingegen nicht[6]). Fest steht hiernach wenigstens, daß beim Vater die Relation im engeren Sinn nicht als unterscheidendes Merkmal in

---

[1]) q. 68 m. 2 corp. (fol. 165 v. a).

[2]) Paternitas est deitas, Pater nempe dicit habitudinem illam qua est ens a quo alius per generationem, haec autem habitudo non connumeratur cum essentia nec etiam aliquod addit essentiae et ita non est causa compositionis aliquo modo circa essentiam. q. 5 m. 2 ad 2 (fol. 13 r. a).

[3]) q. 4 (de immutabilitate) m. 1 ad 4 (11 v. b); q. 44 (de veritate divinarum personarum) ad 1 (115 v. a); q. 45 (de numero div. per.) per totum etc.

[4]) Differre seipso non excludit differre habitudine sua in simplicibus . . . Multo magis in divinis personis differre seipso in persona non excludet differre habitudine sua. q. 68 m. ad 4 (165 r. a).

[5]) Ein paar Zeilen weiter unten sollen actus notionalis und relatio gleichzeitig sein.

[6]) q. 59 m. 2 corp. (150 r. a).

Betracht kommt. Wie stellt sich nun Alexander die Sache bei den zwei anderen Personen vor? Da bedrängte ihn ja nicht die Notwendigkeit, eine distinkte Person vor dem notionalen Akte anzunehmen. Sollen wir hier auch der filiatio oder spiratio als proprietas (d. h. inquantum dicitur per relationem ad id cuius est relatio) die distinguierende Kraft zuerteilen, nicht aber der Proprietät als relatio (d. h inquantum per ipsam refertur persona . . . ad alium)?[1] Oder ist mehr Gewicht zu legen auf das „idem sunt" und das „inquantum vero relatio (scil. actus generationis et relatio) simul sunt"?[2] Ich finde keine Antwort des Autors auf diese Fragen und wage nur ein: non liquet[3].

Nun ist interessant, daß dieser neuen Richtung, die zur Unterscheidung der göttlichen Personen mit den origines auskommen wollte, und die wir bei Alexander stark an der Arbeit sehen, die alten Anschauungen zu überwinden, eine andere scharf gegenübersteht, als deren Wortführer wir Sankt Thomas bezeichnen dürfen. Schon im Sentenzenkommentar lehnt er diese neue Ansicht ab, weil die originis operatio schon eine in sich bestimmte handelnde Person voraussetze. Derselbe Gedankengang zwang Wilhelm v. Auxerre, im Vater eine distinctio inchoativa durch die innascibilitas anzunehmen, auf welchem Wege ihm Bonaventura, wie wir bald sehen werden, folgte.

Da schon findet Thomas als einzige Möglichkeit, im göttlichen Wesen zur Unterscheidung zu kommen, die Relation[4]. Dieser Ansicht ist er auch treu geblieben in der Summa[5]. Aus ihr floß selbstverständlich die Ablehnung der Meinung, nach Abstraktion der relativen Proprietäten könne noch irgend eine Unterscheidung in Gott festgestellt werden[6].

Wie bei Alexander werden hier die Proprietäten als relationes originis aufgefaßt — relationes quae secundum processiones divinas

---

[1]) ibid. [2]) ibid. ad 1 (150 r. b).

[3]) Man beachte den Parallelismus dieser Fragestellung mit der des hl. Thomas, unten S. 105 6.

[4]) Si autem dicatur, quod haec est sola origo, per quam determinate perficitur haec hypostasis, aut per originem intelligitur ipsa relatio originis et hoc est quod ponimus, aut origo significatur per modum operationis: et sic nullo modo habet, quod distinguat hypostases, immo quod sit ab hypostasi distincta . . . Et ideo dicimus, quod nihil aliud est principium distinctionis in divinis quam relatio. dist. 26 art. 2 q. 2 corp. (VII 330 b). Quia non invenitur aliquid distinguens personas et continens eas nisi relatio sec. rationem suae oppositionis, ideo dico quod relatio in quantum est constituens personam praecedit secundum intellectum operationem (scil. notionalem). Inquantum est relatio divina, quae est constituens personam et ipsa persona subsistens, et sic praecedit sec. intellectum operationem. dist. 27 q. 1 (VII 339 a b).

[5]) q. 40 art. 2 corp. (IV 413 a b).

[6]) ibid. art. 3 (416 a b); Sent. dist. 26 q. 1 art. 2 (326 a 7 b).

accipiuntur[1]). Ihr wesentliches Sein ist das Sein zu einem anderen hin[2]). In diesem Sinn konstituieren sie einen realen Unterschied der relativen Gegensätze, nicht aber in der göttlichen Wesenheit, in der und mit der identisch sie existieren[3]). In solchen Auffassungen macht ihn auch die große Rolle, die in der zeitgenössischen Beurteilung des göttlichen Prozesses die origines spielten, nicht irr. Sie wirken zwar mit bei der Distinktion, aber mehr als „via a re vel ad rem". Die res selbst ist etwas in sich von ihnen Unabhängiges, das „prius et principalius" von den Relationen konstituiert wird[4]). Wenn nun die drei personbildenden Relationen ernstlich als konstituierendes Prinzip aufgefaßt werden sollen, dann folgt, daß sie, insofern es sich um aktive Relationen handelt, logisch vor dem Ursprung vorhanden sein müssen. M. a. W. die Paternität, die ja allein in Betracht kommt, muß als personbildende Proprietät dem Generationsakt vorangehen; die Formel: Generat quia Pater zu Recht bestehen. Als Relation d. h. als reale Beziehung zwischen Vater und Sohn setzt sie den Generationsakt voraus. Das gleiche gilt selbstverständlich von den passiven Begriffen der filiatio und spiratio, ja selbst — man könnte sich drob verwundern — von der aktiven Proprietät der spiratio. Hier erwies sich die Forderung der Priorität nicht als nötig, weil die aktive Hauchung nicht personbildend ist[5]).

In welchem Maße Thomas von Albertus beeinflußt ist, zeige der folgende kurze Überblick. Die ganze Theorie des Boethius vom transitus in substantiam ist so scharf von Albert betont, daß er die thomistische Formel von den relationes subsistentes bereits antizipiert. Die Identität von Person und Relation so vollständig, daß die Relation

---

[1]) Summa q. 28 art. 1 corp. (IV 318 b).

[2]) Ratio propria relationis non accipitur sec. comparationem ad illud in quo est, sed secundum comparationem ad aliquid extra. ibid. corp. (VII 321 a).

[3]) Unde oportet quod in Deo sit realis distinctio non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia in qua est summa unitas et simplicitas, sed sec. rem relativam, art. 3 corp. (324 b).

[4]) Summa q. 40 art. 2 corp. (IV 413 b).

[5]) Secundum illos qui dicunt, quod proprietates non distinguunt et constituunt hypostases ... absolute dicendum est, quod relationes ... consequuntur actus notionales ... Sed ... oportet distinctione uti ... Origines enim passive significatae simpliciter praecedunt sec. intellectum proprietates personarum procedentium, etiam personales, quia origo ... significatur ut via ad personam proprietate constitutam. Similiter et origo active significata prior est secundum intellectum quam relatio personae originantis, quae non est personalis ... Sed proprietas personalis Patris ... uno modo est relatio; et sic iterum sec. intellectum praesupponit actum notionalem. Alio modo sec. quod est constitutiva personae ... oportet quod praeintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens praeintelligitur actioni ... q. 40 art. 4 corp. (IV 418 a/b).

Substanz und das Suppositum „realiter seipso relativum" ist[1]. Die Relation wird als einzig Unterscheidendes in der Trinität zugelassen und zwar ihr Speziesbegriff, die relatio originis[2]. Die tieferen sich hier öffnenden Probleme sind Albert nicht unbekannt geblieben, resolut beantwortet er sie zugunsten der Relation. Mit Hilfe der auch von Thomas gebrauchten Distinktion von der Relation als Beziehung und als persönliche Eigentümlichkeit stellt er die Relation als distinguierende Realität vor den notionalen Akt. Daneben steht die andere Distinktion, die demselben Zwecke dient, aber im Hinblick auf Bonaventura noch interessanter ist: relatio concepta = paternitas und relatio exercita = pater[3]. So ist ihm die göttliche Vaterschaft Grund des Zeugungsaktes, nicht umgekehrt. Die Formel Wilhelms von Auxerre und seiner Genossen: generat quia innascibilis lehnt er schroff ab mit dem Bemerken, diese Leute verständen den Stand der Frage nicht; sie verwechselten die quaestio de ratione generantis ut est generans mit der anderen, quare generet[4].

Interessant ist es, hier den Parallelismus mit Wilhelm und Alexander zu verfolgen, dem die Dominikaner in diesen Lehrpunkten entschieden näher kommen als Bonaventura. Es ist kein Zufall, wenn dieselbe Schwierigkeit (Unterscheidung der ersten Person) diese Theologen verschiedener Richtung gleichermaßen bedrängt. Das liegt eben in der Natur der Sache. Die spätere Scholastik spricht von einem Fundament der Relation, und von ihren termini oder extrema. Nun ist es klar, daß das Fundament logisch das Erste ist. Die Relation Vater-Sohn ist fundamentiert im Zeugungsakt. Vor ihm kann logisch weder vom Vater noch vom Sohn geredet werden. Die beiden Termini können als gleichzeitig unter sich und mit dem Fundament, logisch aber nur in Abhängigkeit von diesem gedacht werden. Das alles bietet Schwierigkeiten erst in dem Moment, da die Relation das Sein der Extremen überhaupt, nicht bloß das relative Sein bewirken soll, oder wenn absolutes und relatives Sein wie bei Gott identisch ist. Da muß ein circulus vitiosus entstehen. Die Zeugung setzt eine Person voraus, und die Person kann nur durch die Zeugung konstituiert werden. Ich lege Wert auf die Feststellung, daß beide Gruppen von Theologen die Lösung suchen auf dem Boden der Relation: Alexander, Albert und Thomas durch Einführung einer relatio ut proprietas oder ut in potentia, Wilhelm mit Hinneigung ins Lager Richards durch Rekurs auf die Innascibilität. Dieses geschieht mehr in Anlehnung an die griechische Trias: *ἀγέννητον, γεννητόν, ἐκπόρευτον*, jenes mehr im Sinn der lateinischen Reihe: paternitas, filiatio, spiratio. Unzweifelhaft ist die richardsche Vorstellung

---

[1]) dist. 26 art. 1 ad 3 (XIV 394 a) und art. 6 corp. und ad 2 (399 b 400 a).

[2]) l. c. art. 7 corp. (401 a).

[3]) Summa tr. 9 q. 34 m. 1 (XVII 194 a).

[4]) dist. 27 art. 2 corp. (XIV 414 b 5 a).

schwungvoller, poetischer; de Régnon findet in diesen Differenzen letztlich die Spuren der aristotelisch-statischen und der neuplatonisch-dynamischen Gottesvorstellung[1]).

Skotus, der bekanntlich ein scharfes Auge hat für die Schwächen fremder Meinungen, sind die Schwierigkeiten, die in der Diskussion des Relationenbegriffs zutage getreten waren, nicht entgangen. Wenn er auch am Anfang seines Oxforder Kommentars die herkömmliche und beherrschende Meinung noch nicht antastet, so kann er sich doch an der entscheidenden Stelle nicht zu ihrer Annahme sans phrase entschließen. Er läßt die Frage in der Schwebe, ob das Unterscheidende in den Personen etwas Absolutes oder Relatives sei. Wenn wir aus dem ungeheuren Aufgebot von Scharfsinn[2]), der Beweise pro und contra häuft und dann wieder zerpflückt, das Wesentliche herausnehmen wollen, so darf man wohl sagen, daß vor allem der Gedanke Eindruck auf den scharfen Kritiker machte: Vor dem notionalen Akt muß schon eine distinkt handelnde Person vorhanden sein[3]), ein Gedanke, der ja auch schon vor ihm die Hauptschwierigkeit gebildet hatte. Er sucht zwar einen Ausweg aus diesen Schwierigkeiten, indem er erklärt, daß eine Relation, die ihre Extreme erst schafft, dieser Notwendigkeit nicht unterliegen könnte. Doch scheint er davon nicht recht befriedigt zu sein, was aus einer ziemlich resignierten Bemerkung sich schließen läßt[4]). Beachtung verdienen auch die Versuche, die Relationen möglichst herabzudrücken zugunsten des Substantiellen[5]). Doch muß bemerkt werden, daß dies durchaus neue Gedanken sind, deren Keime nicht im Wurzelboden der älteren Franziskanerschule lagen. Was man dort gerade als wertvoll am Relationenbegriff empfand, die Möglichkeit des unterschieds- und zusammensetzungslosen transitus in substantiam, wird ihm von Skotus abgesprochen oder (für die alten Lehrer unerhört!) auf die absolute Individualitätsform übertragen[6]). So neigt denn Skotus im Herzen zu der Auffassung, daß „aliquae realitates incommunicabiles

---

[1]) II p. 493 ff. Doch scheint mir hier Vorsicht geboten zu sein, denn der thomistische Begriff der paternitas ist genau so dynamisch wie der der innascibilitas bei Wilhelm und Bonaventura. Und von einer wirklichen, aus der Unvollkommenheit zum Höhepunkt strebenden Entwicklung in Gott kann bei den Anhängern Richards genau so wenig gesprochen werden, wie bei Thomas.

[2]) Die dist. 26 enthält 57 Nummern.

[3]) Er ist verschiedentlich variiert: 1. die Relation setzt die Existenz der beiden Extrema voraus; 2. das principium originans ist vor der origo; 3. suppositum aliquo modo praeintelligitur actui. l. c. n. 10/4.

[4]) n. 41—51 (X 331 b/344 b); ad quintum videtur eis difficile respondere qui dicunt personas esse relationes (338 a).

[5]) n. 17—20 (308 b/10 b) das erste Anklingen der „nur" Relationen, wie sie sich in der protestantischen Kritik finden.

[6]) n. 19 (309 a/10 a) und 35/7 (324 a/6 a).

absolutae“ der Formalgrund der Unterscheidung sind. Den origines billigt er — ein gewisses Aufnehmen thomistischer Ideen — nur die Funktion einer prinzipativen, effektiven Unterscheidung zu[1]).

§ 2. Allgemeines über die Begriffe Relation, Proprietät und Notion.

In diese Entwicklung ist jetzt hineinzustellen der hl. Bonaventura, der ausgesprochene Mann der communis opinio, aber auch der gelehrige Schüler Alexanders und Richards. Die einfache Darlegung seiner Gedanken wird uns nach der vollzogenen historischen Orientierung zugleich ein Urteil über seine Quellen ermöglichen.

1. Unter den zehn genera entis zählt die Scholastik im Anschluß an Aristoteles auch die Relation auf. Sie rangiert unter den Accidentien, d. h. es kommt ihr nicht die Souveränität des Insichseins zu, sie wird in ihrem Bestande begründet und getragen von der in sich ruhenden Substanz (est in alio). Ihr verleiht sie eine Beziehung zu einem anderen (est ad aliud). Diese Beziehung stellt das Wesen der Relation dar[2]). Der Gegenstand nun, auf den die Beziehung sich richtet, ist das Ziel oder objectum der Relation[3]). Ist dieses ein bloßes Gedankending oder ist die Beziehung, die zwischen zwei realen Wesen besteht, nur eine gedachte, dann redet man von einer relatio rationis, im anderen Falle liegt eine relatio realis vor.

Wenn nun der Übergang auf Gott gemacht wird[4]), so ist klar, daß in Gott, der absoluten Einfachheit, kein Accidens, das naturnotwendig eine Zusammensetzung herbeiführen müßte, existieren kann. Das was wir als Accidens (per modum accidentis) auffassen, ist bei Gott Substanz (transit in substantiam). So geht auch die Relation über in die göttliche Substanz, soweit sie ein „esse in“ bezeichnet (secundum ordinem ad subjectum); was das „esse ad“ (ordo ad objectum) angeht,

[1]) n. 23/4 (314 a b).

[2]) Relatio dicit ordinem et habitudinem. dist. 26 q. 1 ad 5 (I 453 b).

[3]) Relatio in aliquibus convenit cum aliis generibus, in aliquibus differt. Convenit enim in hoc, quod est praedicamentum et genus entis, et in hoc quod est accidens; et disconvenit in hoc, quod praeter alia genera habet respectum non solum ad subjectum, sed etiam ad objectum secundum habitudinem et dependentiam. l. c. q. 2 corp. (456 a).

[4]) Omnia ... haec praedicamenta ... dicuntur transire in substantiam, relatione tamen excepta; quae cum duplicem habeat comparationem scil. ut ad subjectum in quo, et ut ad terminum ad quem, primo modo transit, ne faciat compositionem, secundo modo manet, ut faciat distinctionem. Et hinc est quod „substantia continet unitatem, et relatio multiplicat trinitatem“. Brevil I c. 4 (V 212 b).

so bleibt sie bestehen; nur muß jede Unvollkommenheit des Abhängigseins, die doch sonst in der Relation nach der Seite des Subjektes wie des Objektes vorhanden ist, von dem allseitig unabhängigen Gott ausgeschlossen werden[1]. Dieser ordo et habitudo aber kann nicht auf etwas Außergöttliches gehen[2], sondern nur in Gottes Innenleben bestehen. Bonaventura bezeichnet ihn den innergöttlichen Verhältnissen entsprechend als ordo originis[3]. Der Vater, die fontalis plenitudo, bringt per modum naturae einen sich Ähnlichen hervor, d. h. einen Sohn. Sed filiatio est relatio[4]. Von seiten des Vaters entspricht der filiatio die paternitas; und damit ist die erste Doppelrelation gegeben. Vater und Sohn hauchen gemeinsam den Heiligen Geist per modum voluntatis communi spiratione, die mit der spiratio passiva des Ausgehens das zweite Relationenpaar bildet[5].

2. In den engsten Beziehungen mit den Relationen stehen die beiden Begriffe proprietas und notio. Bonaventura gebraucht sie in einem doppelten, engeren und weiteren Sinn.

Es kann nicht zweifelhaft sein, daß die Beziehungen der Vaterschaft, Sohnschaft, des Hauchens und Hervorgehens uns etwas über die einzelnen Personen enthüllen (innotescunt); sie sind also Erkenntnismerkmale (notiones). Die Zahl dieser Notionen erhöht sich aber dadurch von vier auf fünf, daß die erste Person auch durch das Vonsichsein, das Nichthervorgehen (innascibilitas) vor den beiden anderen sich auszeichnet[6].

Was diese Notionen uns enthüllen, sind nicht Wesenseigenschaften der Gottheit, sondern die ganz persönlichen Eigenarten der drei Personen. Von alters her bezeichnete man diese als proprium dieser oder jener Person[7]. Die Scholastik prägt nach dem Vorbild der

---

[1] Patet etiam, quod manet (scil. relatio) scilicet quantum ad illud quod dicit distinctionem, non quantum ad id quod dicit dependentiam et inclinationem, quia sic privat absolutionis perfectionem. dist. 26 q. 2 ad 1. 2. 3 (456b).

[2] Relatio dicit ordinem et habitudinem. Dieser These stellt er die andere entgegen: essentia divina non potest referri nisi ad aliam essentiam; ad illam autem non refertur... Sicut... vult Philosophus: „Deus non ordinatur ad res, sed res ad ipsum" et ideo non est ibi relatio nisi solo modo loquendi. dist. 26 q. 1 ad 5 (453 a).

[3] ibid. [4] l. c. q. 2 fund. 1 (455a).

[5] Quia cuilibet emanationi respondet duplex habitudo relativa, ideo sunt ibi quattuor relationes, scil. paternitas, filiatio, spiratio et processio. Brevil. I cap. 3 (V 212a).

[6] Quia vero per has habitudines innotescunt nobis divinae hypostases, et praeter hoc etiam hypostasis illa, in qua est prima ratio principiandi, innotescit, quia non producitur, nam hoc est nobilitatis in ipsa ideo quinque sunt notiones, scil. quattuor relationes praedicatae cum innascibilitate. Brevil. l. c.

[7] Augustinus, de trin. XV c. 17 n. 31 (Migne 42, 1082); Anselm, Monol. c. 56 (Migne 158, 203), Lombardus, Sent. I dist. 26 c. 3 (448).

Kappadozier das zugehörige Abstraktum proprietas. Als Eigenheit kann nun streng genommen nicht bezeichnet werden, was mehreren Personen gemeinsam ist. Und so scheidet die von Vater und Sohn gemeinsam geübte Hauchung aus. Es bleiben als Proprietäten Ungezeugtheit, Vaterschaft, Sohnschaft, Ausgang[1]).

Die Eigenheit einer Person kann aber bald besser, bald weniger treffend gekennzeichnet werden. Da nun für die erste Person mehrere Proprietäten angegeben sind, fragt es sich, welche die besser charakterisierende ist. Offenbar hat die Vaterschaft den Vorzug, bestimmt und positiv die Eigenart hervorzuheben; sie charakterisiert also besser. Deshalb werden wir dieses Stichwort Vater mit den anderen, Sohn und Geist, als hauptsächliche und eigentliche Bezeichnungen der persönlichen Eigenart mit dem Namen proprietates personales bezeichnen können[2]).

Ganz klar wird aus diesen Darlegungen, daß es sich immer um dieselben Sachverhalte handelt, und daß jeder Ausdruck nur neue Seiten an denselben Ursprungsverhältnissen herausstellt. Relation bezeichnet das Hingeordnetsein der drei Personen aufeinander, Proprietät das Charakterisiertsein, Notion den Aufschluß für unser Erkennen, der in diesen Verhältnissen liegt[3]).

Bemerkenswert ist wohl folgende Ableitung der fünf Notionen. Der Ursprung kann positiv und negativ gesetzt, d. h. behauptet oder geleugnet werden. Leugnen wir, daß eine Person eine andere hervorbringt, dann behaupten wir nichts Vollkommenes von ihr, bringen also nichts Ehrenhaftes, zur Charakteristik Geeignetes vor. Leugnen wir aber eine bestimmte Art und Weise des Hervorgebrachtwerdens (z. B. das Geborensein oder das Gehauchtsein), so bedeutet das auch noch nichts, was als ehrende Charakteristik hervorgehoben zu werden verdiente. Nur wer auf keine Weise hervorgebracht ist, ist ebendadurch ausgezeichnet. Daher kann das Ungezeugtsein der ersten Person, das die allseitige Ursprungslosigkeit bedeutet, als Notion gelten, nicht aber das Nichtgeborensein und das Nichthervorbringen der dritten Person.

[1]) Proprietas est quae convenit uni soli. dist. 26 q. 4 fund. 2 (460 a). Quaedam relatio est proprietas, ut paternitas . . . quaedam non, ut activa spiratio, ideo quia convenit pluribus. ibid. corp. (460 b).

[2]) Et quia quaelibet persona habet proprietatem, per quam principaliter innotescit, ideo tres tantum sunt proprietates personales, quae his nominibus exprimuntur proprie et principaliter, scil. Pater, Filius et Spiritus Sanctus. Innascibilitas notificat ipsum per modum negationis . . . esse Patrem per modum positionis et habitudinis proprie, complete et determinate. Brevil. I cap. 3 (212 a).

[3]) Nam proprietas dicitur in quantum convenit soli; relatio inquantum dicit habitudinem ad alium; notio inquantum est principium cognoscendi. dist. 26 q. 4 corp. (460 b); vgl. Alexander: proprietas facit differre, et relatio referri, et notio facit in relatione distinctum cognosci. q. 68 m. 2 corp. (fol. 165 v b).

noch auch das Nichtgehauchtsein der zweiten[1]). Positiv gefaßt kann der Ursprung, der doppelten Produktionsmöglichkeit entsprechend, Fundament eines doppelten Relationenpaares sein, der aktiven und passiven Zeugung bzw. Hauchung[2]).

Unsere drei Begriffe stehen aber in noch engeren Beziehungen, als es die bisherige Betrachtung zeigte. Die Relation, die zunächst die Beziehungen zwischen den Personen ausdrückt, charakterisiert sie ebendamit und macht sie voneinander verschieden und unterscheidbar. Sie kleidet sich also in das Gewand der Proprietät. Umgekehrt tragen die persönlichen Eigenheiten, die die Personen voneinander scheiden, durchaus relativen Charakter und können somit als Relationen gelten. Von den Erkenntnismerkmalen oder Notionen ist es ganz klar, daß sie schließlich die Person bestimmende und charakterisierende Realitäten, also Proprietäten und ebendamit auch Relationen sein müssen. So kann man im weiteren Sinne die drei Ausdrücke synonym gebrauchen[3]). Darum ist es auch nicht erstaunlich, wenn wir auf Wortverbindungen stoßen wie: proprietas relativa[4]), notio scil. personalis proprietas[5]), actus notionalis[6]). Aus vielen Quästionenüberschriften ist ja der Gegensatz secundum substantiam, secundum relationem[7])

[1]) Richard hatte den Heiligen Geist als jene Person bezeichnet, die von einem anderen ausgeht, aber niemand von sich ausgehen läßt. de trin. V c. 13. Und Skotus leugnet, daß für die Notion eine positive dignitas erforderlich sei, non indignitas genüge. dist. 28 n. 7 (X 399 a/b).

[2]) Sed ratio distinguendi accipitur a parte originis: aut ergo positive aut privative. Si privative; aut privat originem per modum producentis, et hoc non dicit nobilitatem, scil. non producere, ideo non est notio; aut privat originem per modum producti, et hoc vel specialiter vel generaliter. Si specialiter, non dicit nobilitatem, si generaliter sic dicit nobilitatem; et ita notio est una sola (scil. innascibilitas). Si autem accipitur a parte originis positive, cum duplex sit origo, et cuilibet respondeat de necessitate duplex habitudo, de necessitate erunt quatuor, scil. generatio activa et passiva et spiratio activa et passiva, et in universo quinque. dist. 26 q. 4 corp. (461 a).

[3]) Omnis relatio distinguit aliquo modo ab alio, et ita est aliquo modo proprietas. Similiter omne quod distinguit aliquo modo importat relationem, ergo omnis relatio proprietas et omnis proprietas relatio. Sed omnis notio est proprietas vel (!) relatio: ergo omnis notio est proprietas et similiter relatio. Et ita extenso nomine sunt aequalia. ibid. (460 b/1 a).

[4]) dist. 10 art. 2 q. 2 ad 1 (202 b).

[5]) dist. 11 q. 2 ad 4 (216 b). [6]) dist. 10 dub. 3 (206 b).

[7]) dist. 24 art. 2 q. 2 corp. (426); dist. 25 art. 1 q. 1 (435); dist. 28 q. 1 (496); 28 q. 3 folgen sich diese Sätze: Paternitas est *notio personalis* Patris. Ad hoc enim quod aliqua *relatio personalis* sit, requiritur... (501 b). Alexander war Bonaventura übrigens in dieser Synonymität vorausgegangen: Relatio et proprietas sunt unum in Deo... sed illud unum in una persona habet duplex officium scil. distinguendi et referendi. I q. 68 m. 2 ad 5 (fol. 165 v b).

bekannt; für dieselbe Sache findet sich anderwärts die Formel: essentialiter — notionaliter[1]).

Zusammenfassend dürfen wir sagen: diese drei Ausdrücke gehen auf die innertrinitarischen Verhältnisse im Unterschied zur Wesenheit Gottes. Wir stehen somit vor dem Fundament des großen Gegensatzes: Wesenheit-Person; Einheit-Dreiheit; Identität-Verschiedenheit, kommunikabel-inkommunikabel; Substanz-Relation. Unter diesen Dreien dürfte wohl die Relation als Wurzel zu bezeichnen sein. Denn sonst könnte Bonaventura auf die Frage nach dem Wesen der göttlichen Proprietäten nicht antworten: sie sind Relationen[2]). Als Begründung für diese Ansicht führt Bonaventura an, daß die Proprietäten unmitteilbar und real voneinander verschieden seien, beides Gründe, die sie zum Essentiellen in schärfsten Gegensatz stellen und die Auffassung treffen wollen, als seien sie etwas Absolutes. Weil mit quid? die Wesensfrage gestellt wird, können wir ruhig sagen, daß hier der Begriff proprietas gleichsam als Spezies unter den zugehörigen Genusbegriff relatio gebracht werden soll. So wird die Relation und das Relative zum Kennzeichen des Persönlichen, zum Gegensatz des Essentiellen. Bedauerlich ist freilich, daß in dem nicht so straff disziplinierten Denken Bonaventuras der auch von ihm anerkannte Grundsatz von der relatio multiplicans trinitatem nicht mit der Schärfe hervortritt wie bei Thomas und aus der Spekulation über das trinitarische Sein in die istius fidei expressio catholica hinübergespielt wird[3]). Immerhin aber sehen wir Bonaventura trotz mancher bei näherem Zusehen sich ergebenden Schwierigkeiten dennoch auf dem Boden der Tradition stehen und an den großen Gegensätzen festhalten, die bezeichnet werden durch die Worte: Essentia und Relatio. Diese Stellungnahme zwingt ihn keineswegs etwa zum Abrücken von seinem Lehrer. Nur ein kleiner Unterschied ihm gegenüber ist mir aufgefallen. Während Bonaventura vier Proprietäten aufzählt, kennt Alexander nur deren drei, nämlich die eigentlichen proprietates personales[4]).

An diesem Punkte ergibt ein Vergleich mit dem Aquinaten keinen Gegensatz. Thomas gibt einen dreifachen Unterschied zwischen den drei Begriffen an. Was zunächst den begrifflichen Inhalt anlangt, so stimmt er mit den Definitionen Bonaventuras überein. Der zweite Unterschied basiert auf ihrem inneren logischen Verhältnis. Prinzip des Erkennens (notio) kann nur sein, was einer Sache eigen ist (proprium); aber einer göttlichen Person kann nur etwas Relatives eigen sein. Über den dritten Unterschied, den der Zahl, läßt sich der

[1]) dist. 27 p. 2 q. 1 Einleitungsworte (481 a).
[2]) dist. 26 q. 2 (455 a b). [3]) Brevil. 1 cap. 4 (212 b).
[4]) q. 68 m. 2 § 2 corp. (166 r b).

englische Lehrer genau so vernehmen wie der seraphische[1]). Hervorgehoben sei nur die Selbstverständlichkeit, mit der hier das traditionelle Axiom von der relatio multiplicans trinitatem aufgenommen, und die zielklare Festigkeit, mit der es durchgeführt wird[2]).

§ 3. Die proprietates personales als konstitutives Prinzip der Personen.

1. Seine Erörterungen über die proprietates personales eröffnet Bonaventura mit der Feststellung, daß dieser Begriff Allgemeingut aller katholischen Lehrer sei und sich zur Unterscheidung mehrerer Personen in der absolut einfachen Gottheit als erforderlich erweise[3]). Die unterscheidenden Eigentümlichkeiten der göttlichen Personen aber können nicht, wie Präpositinus und dessen Anhänger wollten[4]), bloße Gedankendinge sein, sondern sie sind gegenseitig real verschieden und damit auch mit den göttlichen Personen nicht einfachhin identisch. Darauf beruht ein dreifacher modus loquendi in divinis: der modus essentialis, dem die Frage quid? entspricht, der modus personalis (quis?) und der modus notionalis (qui? oder quomodo?). Ohne Verstoß gegen die Regeln der Logik kann man nicht von einem derselben zum anderen übergehen[5]). Im weiteren Sinn werden solcher proprietates jene bekannten 5 aufgezählt, im engeren Sinn als solche, die nur einer Person eigen sind, 4; im engsten und eigentlichsten, als proprietates personales kennt Bonaventura nur 3. Diesen: paternitas, filiatio und spiratio, gibt er die Funktion eines faciens personam esse personam[6]).

Bei der absoluten Einfachheit Gottes, die völlige Identität der una summa res, in quantum est absoluta et relativa, fordert[7]), und die Bonaventura so scharf betont, versteht es sich, daß er die Sentenz des Gilbert von Porrée (von Bonaventura dist. 33 q. 2 corp. <575a> als Pictaviensis bezeichnet, weil Bischof von Poitiers)[8]) ablehnt, die

[1]) dist. 26 q. 2 art. 3 corp. (VII 332 a, 3 a).

[2]) Distinctio in divinis non est nisi per oppositionem relationis. l. c. Paternitas dicitur relatio, secundum quod ad Filium refertur, dicitur autem proprietas, inquantum . . . dicitur notio, inquantum . . ., intellectum notionis praecedit intellectus proprietatis, . . . intellectum proprietatis in divinis praecedit intellectus relationis. l. c. (332 b).

[3]) Omnes catholici tractatores posuerunt proprietates personarum in divinis. Cum enim sint plures personae et distinctae, necesse est quod sit ibi distinguens; hoc autem proprietatem appellamus. dist. 26 q. 1 corp. (452 a).

[4]) Scholion der Franziskaner zur Stelle (454 a).

[5]) l. c. (452 b). [6]) l. c. q. 4 ad 5 (461 b).

[7]) Essentia et persona . . . quamvis sint idem, non tamen sunt ad idem. dist. 9 q. 2 ad 3 (183 b).

[8]) Scholion der Franziskaner zu dist. 33 q. 1 (574 a).

diesen Proprietäten neben der göttlichen Wesenheit und den Personen ein Eigensein gibt (als assistentes essentiae). Für ihn ist es ganz klar, daß sie einerseits identisch sein müssen mit der Wesenheit (proprietates sunt divina substantia); denn sie sind „Gegenstand der Anbetung" („in personis adoretur proprietas" — Praefatio de trinitate)[1]. Andererseits muß an ihrer Identität mit den Relationen festgehalten werden, denn sie beziehen sich ja direkt auf die Personen (proprietates sunt relationes)[2]. Diese Identität mit beiden ist dadurch möglich, daß die Relationen, auf denen die Proprietäten beruhen, nach ihrem „esse in" in die Substanz übergehen, nach ihrem „esse ad" bestehen bleiben[3]. Und weil die Objekte dieses esse ad verschieden sind, darum nennt Bonaventura die Proprietäten auch realiter distinctae, obwohl doch z. B. die in einer Person vorhandenen Proprietäten wie Innascibilität und Vaterschaft nach unserem Sprachgebrauch als real verschieden nicht gelten können[4]).

2. Soweit herrschte zur Zeit Bonaventuras nach den Erschütterungen durch Präpositin Einstimmigkeit unter den Theologen, und auch über Bonaventuras eigene Ansicht geht bis hierher die harmonische Beurteilung. Über den tieferen Sinn seiner Auffassung bestehen noch weitgehende Differenzen.

Alle Proprietäten hängen — wie ihre Namen ausweisen — aufs engste mit den innertrinitarischen Prozessionen oder Ursprüngen (origines) zusammen[5]). Nun fragt es sich: betrachtet Bonaventura die proprietates oder die origines als principium personas constituens? Oder, historisch formuliert, schließt er sich der alten oder der neuen, von Richard inaugurierten Richtung an?[6])

Wir betreten hier den schwanken Boden der Kontroverse. Da kann es sich doch nicht darum handeln, einige Stellen für die eine Ansicht zu sammeln und damit die Argumente der Gegenseite totzuschlagen; wenn bedeutende Männer zu beiden Parteien stehen, wird man mit einer gewissen in der Sache selbst liegenden Unklarheit rechnen müssen und eine Entscheidung nicht leicht herbeiführen können. Wir werden um so sicherer gehen, je weiter wir unser Beobachtungsfeld abstecken, und je mehr wir uns bemühen nachzuprüfen.

---

1) dist. 33 q. 2 fund. 1 und corp. (574 a 5 b).

2) dist. 26 q. 2 corp. (455 b).

3) dist. 26 q. 2 corp. (456 a). 4) l. c. q. 1 corp. (452 b).

5) Proprietas originis l. c. q. 4 ad 1 (458 a); personalis proprietas ut generatio, dist. 11 q. 2 ad 4 (216 b); respectus originis dist. 26 q. 4 ad 1 (461 b).

6) Letzteres behaupten P. Müller, De Deo trino 455 ff.; die Herausgeber der Turiner Ausgabe der Summa des Aquinaten I 274, 1; Pesch, Praelectiones II³ n. 604. Für die andere Alternative setzen sich ein die Franziskaner von Quaracchi, Opera I p. 459 a b (Scholion zu dist. 26 q. 3).

welche der beiden in Rede stehenden Ansichten mit den anderen Lehrmeinungen unseres Heiligen besser zusammenklingt.

Wenn man so manche Äußerung unseres Heiligen liest, in denen mit scharfem Akzent gesagt wird, daß nur die Ursprünge die göttlichen Personen unterscheiden[1], so möchte man meinen, die Sache sei damit erledigt, und zwar zugunsten der origines. Jedoch ergibt ein näheres Zusehen, daß dem nicht so zu sein braucht. Mit Recht weist de Régnon darauf hin, daß sich gerade hier der konziliante Geist Bonaventuras deutlich offenbart[2]. Er findet in beiden Ansichten ein berechtigtes Moment. Einerseits erkennt er an, daß die relative Proprietät den Ursprung logisch voraussetzt und fordert. Wenn also diese beiden Begriffsmomente origo und habitudo einander gegenübergestellt werden, muß dem ersten die Funktion der Unterscheidung (ratio distinguendi), dem zweiten die der Offenbarung dieses Unterschiedes (ratio innotescendi distinctionem) zugesprochen werden. Aber andererseits sind die beiden ja nur Elemente, die vereint den einen Begriff der Proprietät bilden. Und zwar entspricht dies nicht allein dem allgemeinen Sprachgebrauch[3], sondern auch den tatsächlichen Verhältnissen. In Gott nämlich sind oriri, esse und ad alterum se habere ein und dasselbe[4].

Diese Gründe sind für Bonaventura maßgebend, sich für die erste Ansicht zu entscheiden[5]. Und was will er damit des Näheren gesagt haben? Die unterscheidende Funktion des Personencharakters ist keineswegs auf das Gebiet der menschlichen Erkenntnis zu beschränken, sie ermöglicht es nicht nur, wie es das Wort notio nahelegen könnte, die göttlichen Personen gegeneinander gedanklich abzugrenzen und unterscheidend wahrzunehmen, sondern dies Unterscheiden

---

[1] In divinis est solum distinctio per originem. dist. 26 q. 3 ad 5 (458 b). In Deo est individuatio vel distinctio per solam originem. dist. 25 art. 1 q. 2 ad 1 (440 a). [2] II p. 479 f.

[3] Dem Bonaventura hier nach de Régnons Ansicht (l. c.) ein unberechtigtes und darum nicht beständiges Opfer bringt.

[4] Utraque opinio continet aliquid probabilitatis ... In divinis enim hypostasibus intelligimus originem sive emanationem, intelligimus etiam habitudinem. Secundum rationem intelligendi origo praecedit ipsum qui oritur; et sec. rationem intelligendi habitudo consequitur ipsum qui refertur. Potest igitur proprietas relativa importare solam habitudinem; et hoc modo consequitur rationem distinctionis, et est ratio innotescendi distinctionem, non distinguendi, sicut dicit secunda opinio ... Potest etiam utrumque proprietas importare, scil. habitudinem et originem ... Sed notandum quod cum idem sit divinis personis oriri, esse et ad alterum se habere, ... ideo eodem nomine designantur ... Quoniam igitur proprietas divina sec. communem usum loquendi importat habitudinem et originem, ideo tenendum ... dist. 26 q. 3 corp. (458 a).

[5] l. c.

ist ontologisch zu verstehen[1]. Durch dieselben Eigenheiten ist er also quoad nos und in sich unterschieden[2]. Unser Unterscheidenkönnen beruht auf seinem Unterschiedensein. Die Proprietäten begründen also nicht nur unser Verständnis, unser Begreifen der drei Personen, sondern deren Sein. Sie machen die Personen erst zu solchen, sie „ermöglichen" erst das Existieren von mehreren Trägern der einen Einzelsubstanz[3].

Gerade diese Feststellung zwingt Bonaventura zu so weitreichenden Konsequenzen und in den ausgesprochenen Gegensatz zu seinem Lehrer Alexander hinein, daß unbedingt klar werden muß: diese Auffassung ist mit seinem ganzen System verknüpft, es handelt sich nicht um eine zufällige Formulierung, sondern um einen Gedanken, der bis in die letzten Verzweigungen verfolgt und in all seinen Folgerungen anerkannt wird. Die Ansicht Alexanders von der Möglichkeit, nach Abstraktion der Proprietäten noch unterschiedene Personen festzuhalten, verwirft Bonaventura. Er lehnt es entschieden ab, daß es sich hier um ein Unterscheiden nebensächlicher Art handle, etwa ein Deutlichermachen schon vorhandener Unterschiede, als ob etwa das durch die Proprietäten bedingte Sein nur ein relatives sei, neben dem noch ein absolutes stehe[4]. Nein, das ganze Sein des göttlichen Sohnes ist eben Gezeugtsein, das ganze Sein des Geistes Gehauchtsein; abstrahiert man diese Eigenheiten, dann abstrahiert man die Personen mit[5].

Bezüglich des Vaters erhebt sich allerdings eine Schwierigkeit, die Bonaventura ernstlich beschäftigt. Dessen Dasein ist doch nicht aus der väterlichen Eigenart begreiflich, weil es logisch vor dem Zeugungsakt liegt. Der hl. Lehrer sucht die Diffikultät zu lösen, indem

---

[1] Proprietates non solum sunt ratio innotescendi distinctionem, sed etiam distinguendi. l. c. Et sic patet, quod abstractis proprietatibus non remanet distinctio nec re nec intellectu: et ideo utroque modo sunt ratio distinguendi. ibid. ad 4 (458 b).

[2] In summe simplici idem est omnino ratio essendi et cognoscendi; sed persona Patris est summe simplex, ergo eodem distinguitur quo distingui cognoscitur. l. c. fund. 5 (457 a).

[3] Proprietates non solum dant personis innotescere, immo etiam dant esse; unde ipsis abstractis, abstrahitur esse et esse distinctum. ibid. corp. (457 b). Er spricht von der proprietas personalis faciens personam esse personam ibid. q. 4 ad 5 (461 b). Relationes . . . in divinis . . . dant personis existere. dist. 7 dub. 4 (145 a).

[4] Ad illud quod objicitur quod respectivum solum dat esse respectivum, dicendum, quod hoc verum est de respectivo quod dicit solum habitudinem; sed non est verum de respectivo quod dicit originem. dist. 26 q. 3 ad 2 (458 b).

[5] Ipsis abstractis abstrahitur esse et esse distinctum. l. c. corp. (457 b).

er bemerkt: wenn die erste Person aus dem Zeugungsakt, also der Proprietät auch nicht ihr Sein einfachhin habe, so gründe doch auf ihm ihr eigentümliches, ihr Vatersein, das sie von den anderen Personen unterscheidet[1]). Ob dies wohl eine völlige Lösung der Schwierigkeit darstellt? Man mag daran zweifeln. Aber auf jeden Fall sehen wir hier klar, daß sich Bonaventura auch durch diese große Bedrängnis nicht dazu verleiten läßt, die Proprietäten aufzugeben. Übrigens ist die Schwierigkeit für die Verteidiger der origines genau so groß.

In anderer Form taucht dieselbe Not abermals vor Bonaventura auf: wie kann der Vater vor dem Zeugungsakt, der ihm doch erst seinen persönlichen Charakter, sein esse personale, sein esse distinctum gibt, schon handeln, sich durch die Zeugung als Person offenbaren? Bonaventura sucht ihr zu begegnen, indem er der distinctio completa, die im Zeugungsvorgang wurzelt, eine distinctio inchoativa gegenüberstellt. Als solche gilt ihm die Innascibilität. „Vor" der Zeugung haben wir also schon eine Hypostase, die jedoch nur „gewissermaßen" einen persönlich unterscheidenden Charakter trägt. Ihre volle Unterscheidung und Konstituierung erfolgt erst durch den Generationsakt (origo) und die entsprechende Beziehung (habitudo)[2]). Hier knüpft nun diese Auseinandersetzung an die spezifisch bonaventuranische Formulierung des Trinitätsdogmas, die Primität, an.

Die genauere Diskussion dieser Frage enthält der erstmals von den Franziskanern edierte Prolog zum Kommentar des zweiten Sentenzenbuches. In ihm äußert sich der Heilige über einige im ersten Teil seines Kommentars beanstandete Punkte, so auch zu seiner Lehre über die Innascibilität. Da deutet er nun seine Formel: Pater est, quia generat in einer Weise, daß sie mit der alexandrischen: Generat quia Pater völlig harmoniert. Er stellt fest, daß die Vaterschaft ebensowohl die Fruchtbarkeit voraussetzt, wie sie aus der Innascibilität folgt.

---

[1]) Proprietas sive relatio personalis dat esse personae; sed paternitas non dat esse personae Patris, quia nihil habet esse ex hoc, quod alteri dat esse; sed persona Patris dicitur Pater, quia alteri dat esse; ergo ...! Darauf antwortet Bonaventura: Dicendum quod illud non est intelligendum de esse simpliciter, sed de esse personali sive de esse distincto; et ipsa paternitatis auctoritas in divinis non accidit illi hypostasi, immo dicit illius personae complementum, ratione cuius est hoc. Quamvis ergo Pater non habeat esse ex hoc quod dat alteri esse, tamen nihil impedit, ipsum ex hoc esse personam distinctam. dist. 28 q. 3 opp. 1 und ad 1 (501 a/b).

[2]) Secundum rationem intelligendi necesse est ante generationem intelligi hypostasim, ... sed non oportet praeintelligere eam actu distinctam, quia ipsa distinguitur per proprietatem generationis distinctione completa ... tamen ... ratio distinguendi inchoatur in innascibilitate. dist. 27 p. 1 q. 2 ad 1 (469 b 70 a).

Er habe „Vater" nur als Bezeichnung für die erst auf der Zeugung fußende Relation (habitudo) betrachtet und demgemäß jene Formel abgelehnt. In dem anderen Sinn: quia Pater — quia fecundus est generat — gebe er sie gern zu. Diese Interpretation der Formel habe er nur außer Betracht gelassen, nicht bestritten; jetzt solle diese Lücke ausgefüllt sein (hoc ibi dicere omisi, et nunc suppleo). Die dort aufgeführten Gründe wollten nicht die im Sinne der fecunditas gefaßte Paternität treffen (addendum fuit, quod non concludunt sec quod nomen Patris importat fecunditatem)[1]. Mit Alexanders Formel habe er sich nicht begnügt, weil er aufsteigen wollte bis zum letzten Quellgrund des trinitarischen Prozesses, und der sei in der Innascibilität erreicht[2]. Hierdurch wird der bonaventuranische Proprietäts-, speziell Paternitätsbegriff erst ins rechte Licht gesetzt: er enthält also ein dreifaches Element: 1. ein gleichsam wurzelhaft-inchoatives, das den Grund der Emanation ausmacht; 2. die proprietas ut origo, die ihrerseits 3. die proprietas ut habitudo grundlegt[3]. Diese drei Elemente sind restlos auf die Spiration anwendbar; inchoativ besagt sie das Hindrängen des in beiden spiratores fruchtbaren Willens zur Hauchung; ut origo bezeichnet sie den Hervorgang des Heiligen Geistes; ut habitudo die gegenseitigen Beziehungen der spiratores und des Spiritus. Auf die passiven Proprietäten, filiatio und spiratio passiva, paßt dieser Begriff natürlich nicht. Sie sind ja nicht origo, sondern nur terminus. Bei ihnen fällt also das erste Element weg. So sehr aber diese Begriffsmomente in einzelnen subtilen Erörterungen auseinandergehalten werden, so sehr ist andererseits ihre Zusammengehörigkeit, ja ihre sachliche Einheit konstatiert. Das Ausgehen der Person, ihr Sein und ihr Bezogensein auf die anderen Personen sind ein und dasselbe. Deshalb bezeichnet generatio den Ursprung und die Beziehung zugleich, der gezeugte Sohn geht ewig aus, ist durch diesen Ausgang ganz eindeutig charakterisiert und trägt dies Wesensmerkmal der Beziehung zum väterlichen Quellgrund ewig an sich[4].

Diese Lehren des Sentenzenkommentars bedürfen zwar kaum

---

[1]) Im selben Sinn erklärt Bonaventura den Ausdruck: Pater auctor Filii dist. 13 dub. 4 (240 a/b).

[2]) Si enim quaeratur quod (quare?) Pater generat et respondeatur: quia Pater est, id est fecundus fecunditate naturae, adhuc dubitabit et quaeret, quare illa potentia magis est fecunda quam alia? Et respondebitur: hoc est quia illa a nullo alio habet esse... Hac ratione reddita, ibi status est, nec est ultra procedere. Abgedruckt im Scholion zu dist. 27 p. 1 q. 2 (I 472 b/3 a).

[3]) Man beachte hier die völlige sachliche Übereinstimmung mit Alexander (s. S. 104 f.).

[4]) oriri . . . esse . . . ad alterum se habere . . . idem sunt in Deo, ideo eodem nomine disignantur. Unde generatio dicit originem et habitudinem. dist. 26 q. 3 corp. (458 a).

mehr einer anderweitigen Bestätigung, denn sie bilden wirklich den sprichwörtlichen roten Faden dieses Werkes, so daß die scheinbar zu gunsten der origines sprechenden Stellen ganz dahinter verschwinden. Aber es darf doch darauf hingewiesen werden, daß die qq. disp. und das Breviloquium in diesem Punkte nicht haarbreit von der Lehre des Kommentars abbiegen. In jenen geistreichen Disputationen wird daran festgehalten, daß die relative Proprietät nach ihrer relativen Seite nicht in die Substanz übergeht und damit die Grundlage für die distinctio personarum bildet[1]). Und in jenem köstlichen Schatzkästlein bonaventuranischer Theologie wird die Proprietät ebenfalls als der Grund der Personenunterscheidung bezeichnet[2]).

§ 4. Die Relationen und die Konstitution der göttlichen Personen.

Hier nehmen wir den eben niedergelegten Faden sofort wieder auf, um ihn noch etwas weiter zu spinnen. Angesichts der Bedeutung, die der Relationenbegriff in der thomistischen Trinitätslehre gewonnen hat, muß die Frage gestellt werden, wie sich Bonaventura zu dieser These seines Freundes verhält. Neues Material werden wir kaum beibringen müssen, wenn wir zum entscheidenden Urteil kommen wollen; es ist in unseren letzten Darlegungen bereits enthalten, z. T. in terminis, z. T. auch mehr versteckt.

Wenn, wie wir gehört haben, die Proprietäten das die Personen konstituierende Prinzip sind, dann kann bloß die doppelte Möglichkeit bestehen, daß sie entweder absoluten oder relativen Charakters sind. Absolut können sie nicht sein, weil dies mit der Einfachheit Gottes nicht vereinbar wäre; also bleibt nur ihre Relativität möglich[3]). Diese ist denn auch so oft und mit solchem Nachdruck hervorgehoben, daß man kaum begreifen kann, wie man Bonaventura — Skotus versucht es[4]) — zum Vertreter absoluter Proprietäten machen konnte. Wozu denn sonst die jedesmal an dem Punkte, wo die Möglichkeit des

---

[1]) Qui modus dicendi in comparatione ad subiectum transit in substantiam, ut hypostasis sit sua proprietas, ne inducatur compositio; sed manet in comparatione ad terminum, ut vera salvetur distinctio. qq. disp. q. 3 art. 2 corp. (V 76 a).

[2]) Et quia in persona, quae distinguitur, non solum est considerare eum qui distinguitur, sed etiam illud, quo distinguitur; et hoc est proprietas. Brevil. I cap. 4 (V 213 a).

[3]) Differentia rationis quaedam fundatur super quid absolutum ... quaedam super respectum ... Et prima ... omnino repugnat simplicitati et non potest esse in Deo; secunda vero non repugnat ... Dicendum ergo, quod proprietates personales sunt respectivae, non absolutae. dist. 26 q. 1 ad 3 (453 a).

[4]) dist. 26 q. 1 n. 23/4 (X 314 ff.).

Existierens mehrerer Personen in demselben Wesen nachgewiesen werden soll, wiederkehrenden Auseinandersetzungen über den teilweisen Übergang der Relationen in die Substanz und ihr teilweises Bleiben[1]? Wozu sonst die immer wiederkehrenden Redewendungen die den relativen Charakter der Proprietäten ins hellste Licht setzen[2]? Wozu endlich die ausdrückliche Identifizierung von Proprietäten und Relationen? Hier handelt es sich nicht um eine gelegentliche Bemerkung sondern um die Antwort auf die Wesensfrage: Quid sint[3]? Hier kann es sich auch nicht um den synonymen Gebrauch der Worte proprietas und relatio handeln, denn davon ist in einer späteren Quästion die Rede. Wir haben hier wirklich die Frage nach dem Wesen der Proprietät, und diese wird klipp und klar beantwortet: proprietates personales necesse est esse relationes. Begründet wird diese Ansicht damit, daß die Proprietäten einmal unmitteilbar, dann auch real verschieden seien, beides Dinge, die auf das Essentielle in Gott nicht passen. Nun folgt die Ausführung der uns bereits vertrauten Gedanken vom transitus in substantiam und vom anderseitigen manere der Relation[4]. Später kommt der Heilige nochmals auf die Sache zurück, erkennt das früher gewonnene Resultat restlos an und bemerkt dabei, daß es die Antwort auf die Frage nach der Natur der Proprietäten sei[5]. Auch darauf darf in diesem Zusammenhang hingewiesen werden, daß es gar keinen Sinn hätte, sich auf das Boethiuswort von der relatio multiplicans trinitatem zu berufen, wenn man nicht in der Relation das eigentlich konstitutive Prinzip der Personen sah[6].

Nach all dem kann es kein Wunder sein, wenn Bonaventura die proprietas personae proprie et formaliter in das ad aliquid legt[7], oder — was dasselbe ist — in die modi essendi[8]. Man glaubt Bonaventura reden zu hören, wenn man aus Scheeben vernimmt: „Bei Gott besitzen alle Personen eine und dieselbe individuelle, unteilbare und

---

[1]) dist. 26 q. 2 corp. (456 a), qq. disp. 3 art. 2 corp. (76 a); Breviloquium I c. 4 (212 b 3 a).

[2]) Proprietas relativa (dist. 10 art. 2 q. 2 ad 1), relationum differentia (dist. 13 q. 3 ad 5), emanatio per modum relationis (d. 9 q. 2 corp.), respectus distinguens personam a persona (d. 26 q. 4 ad 1), proprietates respectivae (l. c. q. 3 per tot.).

[3]) dist. 26 q. 2 einleitende Worte (455 a).

[4]) l. c. corp. (455 b 6 a).

[5]) dist. 33 q. 1 corp.: Patet si quis inspiciat naturam proprietatum. Dictum enim est . . . cum quaerebatur, quid esset proprietas in divinis, quod erat relatio (573 a).

[6]) qq. disp. 3 art. 2 fund. 9 (V 75 b). Breviloquium I c. 4 (212 b).

[7]) qq. disp. 3 art. 2 ad 13 (78 a).

[8]) corp. (76 a b). Hierzu vgl. Joh. v. Damaskus, τρόποι τῆς ὑπάρξεως Bilz 87 ff.

einfache Natur. Selbst die Träger derselben müssen real eins mit ihr sein; sie wären sonst nicht einfach, sondern zusammengesetzt. Wenn diese Träger also voneinander unterschieden sein sollen, so kann das nicht anders geschehen als dadurch, daß sie auf verschiedene Weise die eine Natur haben und eins mit ihr sind[1]). Und in der Tat haben wir gesehen, daß die erste Person die Natur aus sich besitzt, die zweite von der ersten, die dritte von der ersten und zweiten. Folglich beruht der innere Unterschied und auch das innere Wesen dieser Personen als solcher auf den Beziehungen, in denen dieselben als Besitzer derselben Natur zueinander stehen. Bei den produzierten Personen ist das offenbar: sie sind nur dadurch und insofern Inhaber und selbständige Inhaber der göttlichen Natur, als sie Empfänger derselben sind. Aber auch die erste ist in ihrem Besitz relativ auf die übrigen, weil sie ebenso wesentlich, als diese den Besitz der Natur ihrer Mitteilung verdanken, ihrerseits auf diese Mitteilung angewiesen ist, weil sie nur besitzt, um mitzuteilen[2]). So erscheinen die göttlichen Personen als solche, nur in und durch die Beziehungen, in denen sie zueinander stehen. Diese Bezüge muß man demnach auch in ihre Definition aufnehmen und sagen, die göttlichen Personen seien relative Inhaber der göttlichen Natur“[3]).

Wir dürfen also ruhig sagen, daß nach Bonaventura genau so gut wie bei Thomas die göttlichen Personen subsistente Relationen sind[4]). Und doch muß an dieser Stelle ein gewaltiger Unterschied festgestellt werden zwischen der Rolle, die die Relation bei Thomas und bei Bonaventura spielt. Bei Thomas beherrscht sie alles. Man mag irgend eine Stelle aufschlagen, die diesen tieferen Fragen des Mysteriums gewidmet ist, überall begegnet man der Relation als Schlüssel des Verständnisses. Der Sentenzenkommentar und die Summa stehen da in gar keinem Gegensatz. Bei Bonaventura hingegen wird sie gelegentlich erwähnt, ihre ausschlaggebende Bedeutung für die Trinitätslehre gezeigt, aber schließlich werden diese Elemente nicht zu einem Ganzen geformt. Aus den Steinen und Steinchen wächst nicht das große Chormosaik zusammen, das alle, die ins Heiligtum treten, sogleich in seinen Bann nimmt.

Dieser Mangel an Einheitlichkeit offenbart sich gerade auch im Zentralpunkt seines trinitarischen Systems, beim Begriff der primitas. Er, der versöhnliche Theologe, der die drei Momente des oriri, esse

---

[1]) Vgl. die eben erwähnten modi essendi.

[2]) Paternitas est relatio. dist. 26 q. 2 opp. 1 (455a). Realiter distinguitur per paternitatem Pater a Filio. qq. disp. 3 art. 2 ad 13 (V 78a). Außerdem und vor allem vgl. die Idee von der fontalis plenitudo.

[3]) Scheeben, Mysterien des Christentums [1] 75.

[4]) (relatio) transit in substantiam, ut hypostasis sit sua proprietas. qq. disp. l. c. corp. (V 76a).

und ad alterum se habere in dem einen Begriff der proprietas zusammenschließt, kann nicht einmal bei der Rechtfertigung wegen seines von Alexander abweichenden Standpunktes endgültig paternitas und innascibilitas zusammenschweißen. Die Möglichkeit davon gibt er zwar zu, und wenn er einräumt, daß man in das Wort Vater die fecunditas einbegreifen könne, so ist er dem glücklichen Augenblick der Vermählung ganz nahe. Aber zur feierlichen Einsegnung des Bündnisses kommt es nicht, wohl um deswillen, weil er sich nicht entschließen kann, den Paternitätsbegriff zum höheren zu machen dem die primitas sich unterordnen müßte.

Mag man dieses Zurückstehen Bonaventuras hinter den großen Dominikanern und auch hinter seinem Lehrer Alexander bedauern, so bleibt doch die Auffassung des Seraphen eine ungemein reizvolle und bezaubernde. Die Primitätsidee ihrerseits wird von ihm bis in ihre letzten Konsequenzen verfolgt. Wenn auch naheliegend, so war es immerhin eine großartige Vorstellung, den Begriff des Anfangs und der Quelle doppelt miteinander zu verknüpfen. Nicht nur, wie das gewöhnlich geschieht, aus dem Prinzipsein auf das Erstsein schließen, sondern einmal umgekehrt das A zur Keimzelle des ganzen Alphabets machen: ideo principium, quia primum! Der von allen Philosophen bewunderte Gottesbeweis des Aquinaten ex gradibus geht ja auch solche Wege. Bonaventura überträgt diese Gedanken auf das innergöttliche Leben. In dem Seinsstrom, der von Gott ausfließt, murmeln die Wellen, je weiter sie von der Quelle sich entfernt haben, desto lauter: ego ab alio — je näher sie noch der Quelle sind, desto mächtiger rauscht es in ihnen auf: a me alii. Dieselbe Melodie glaubt Bonaventura in den unaufhörlich im Zentralmeere der Gottheit selbst flutenden Strömungen zu vernehmen. Der Vater, der auf keine Weise ausgegangen, trägt in sich alle Ausgangsmöglichkeiten, er ist der fruchtbare Schoß, die überströmende Quelle, die aus eigener Kraft sprossende Wurzel — a nullo, a quo omnes alii. Der Sohn, der natürliche Sproß, läßt in freigebiger Liebe zusammen mit der Urkraft die liebliche Blüte der Gottheit mitsprossen; der naturhaft entquellende Strom läßt per viam voluntatis mitströmen — ab alio, a quo alius. Der Heilige Geist, vor dem die beiden Ausgangsmöglichkeiten liegen, der also durch sie ist und in keiner Weise mehr prior sein kann, ist demnach nicht mehr principium principians.

Wenn Bonaventura dieser primitas eine über das damals und erst recht heute allgemein zugestandene Maß hinausgehende Rolle zuschrieb, wenn er, um mit Albert zu reden, die Frage nach der Konstitution der ersten Person und die andere nach dem letzten Realgrund des Zeugungsaktes nicht auseinanderhält[1], so kommt dies

[1] Siehe S. 107 mit Note 4.

doch der Einheitlichkeit seines Primitätsbegriffs und der darauf basierenden trinitarischen Vorstellung zugute.

Skotus, der die primitas akzeptiert, gibt auch zu, daß die innascibilitas im Sinne der distinctio oder constitutio principativa, nicht aber formalis verwandt werden dürfe[1]. Doch kann diese knappe Bemerkung leicht übersehen werden bei dem großen Nachdruck, mit dem er die Beziehung des Vaters zum Sohne als proprietas personalis anspricht.

2. Abschnitt.

Die göttlichen Personen in ihrem Einzelsein (die Notionen).

1. Teil: Der Vater.

Von den Notionen charakterisiert je eine die Einzelperson besonders treffend und eigentümlich. Bei der ersten Person ist dies die Vaterschaft. Dieser Name bezeichnet die erste Person positiv mit ausdrücklicher Nennung ihrer wesentlichen Grundbeziehung zum Sohn und spricht dies mit dem treffendsten Worte aus. Daneben wird diese Person noch Prinzip genannt. Prinzip, das nicht wieder von einem anderen Prinzip herstammt. Hierdurch wird sie nach der positiven und negativen Seite, gleichsam nach vorn und hinten, abgegrenzt. Diese Benennung ist wegen ihrer unbestimmteren Form weniger geeignet. Schließlich gibt es noch eine andere Ausdrucksweise zur Bezeichnung des Vaters; er heißt ungezeugt — ein rein negativer Name, der aber als Folgesinn die ganze queilhafte Fülle des Aus- und Durchsichseins umschließt. Er steht noch eine Stufe tiefer[2].

Diese Worte, die die gesamte Lehre vom Vater überblicken lassen, geben ein schönes Bild der architektonischen Kraft unseres Meisters. Doch dürfte sich für die Darstellung ein anderer Aufbau empfehlen.

§ 1. Die Innascibilität.

Die Ausführungen Bonaventuras über die innascibilitas oder, wie er gerne und m. W. originell sagt, primitas gehören zu dem Charakteristischsten seiner Trinitätslehre. Dieser terminus hat eine lange wechselreiche Geschichte auf philosophischem (Aristoteles und Neuplatonismus), vor allem aber auf theologischem Gebiete.

[1] dist. 28 q. 3 n. 3 (X 411 a).

[2] Quia quaelibet personarum unam habet proprietatem, per quam principaliter innotescit; ideo tres tantum sunt proprietates personales, quae his nominibus exprimuntur proprie et principaliter, scilicet Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Cum enim proprium sit Patris esse innascibilem sive ingenitum, esse principium non de principio et esse Patrem; innascibilitas notificat ipsum per modum negationis, licet ex consequenti per modum positionis, quia innascibilitas in

Die *ἀγεννησία* war im 4. und 5. Jahrhundert der Mittelpunkt der Glaubenskämpfe. Um Arius seine Verdrehungskünste unmöglich zu machen — *ἀγέννητος* wurde damals im Doppelsinn von ungeworden und nichtgeboren gebraucht — lehnt Athanasius den Ausdruck ab[1]). Epiphanius eliminiert den unrichtigen Sinn und nimmt den Terminus im richtigen Verstande an[2]). Basilius war es vorbehalten, ihn zum theologischen Kunstausdruck zu erheben, indem er seinen notionalen Charakter nachwies und die taktischen Bedenken des hl. Athanasius beseitigte[3]). Sein Bruder Gregor von Nyssa tut einen bedeutenden Schritt vorwärts, indem er das Wort *γεννητός* ausschließlich im Sinn von „erzeugt", hingegen *γινόμενος* gleich „geworden" nimmt[4]). Dem hl. Johannes von Damaskus endlich gelingt die uns so naheliegend scheinende Lösung der Synonymie durch die Regeln der Grammatik, die Annahme des *ἀγέννητος* die Ablehnung des *ἀγένητος*[5]). Bei ihm finden wir auch eine ausgesprochene Vorliebe, die erste Person durch die Agennesie zu charakterisieren, eine Gewohnheit, die er von Gregor von Nazianz geerbt hat[6]).

Im Abendland wurde das Wort ingenitus bekannt durch den hl. Hilarius, den Vermittler morgenländischer Streitigkeiten und Ergebnisse[7]). Ambrosius lehnt seinen Gebrauch ab mit Rücksicht auf die dogmatischen Schwierigkeiten im Kampf mit den Arianern, und deshalb, weil er in der Hl. Schrift nicht enthalten sei[8]). Augustin gibt das Fehlen des Wortes in der Hl. Schrift zu, billigt aber seine Verwendung durch die Tradition[9]). Er nimmt es im Sinn der völligen Ursprungslosigkeit, also weiter als Hieronymus, der es nur als Negierung des Gezeugtseins betrachtet, und demgemäß auch auf den Hl. Geist anwendet[10]), was bei Augustin ausgeschlossen ist[11]). Beachtenswert ist, daß

Patre ponit fontalem plenitudinem; principium non de principio per modum positionis cum negatione; esse Patrem per modum positionis et habitudinis, proprie, complete et determinate. Brevil. I c. 3 (212a).

1) de Régnon III 1, 202 ff. Weniger scharf urteilt Stiegele, Der Agennesiebegriff 59 61; er präzisiert die Stellungnahme des Heiligen wie de Régnon die des hl. Epiphanius. Stellen wie or. contra Arian. I n. 31 (Migne 26, 80 1) geben eher de Régnon recht. 2) de Régnon ibid. 216.

3) ibid. 220 ff. Selbst den sensus consequens im Sinne der fecunditas findet Nager bei ihm angedeutet. Die Trinitätslehre des heiligen Basilius des Großen 68.

4) de Régnon l. c. 237. 5) Bilz 49 ff., de Régnon 187 ff.

6) Bilz 108 ff.; de Régnon l. c. 242.

7) Siehe die Hilariusstelle beim Lombarden dist. 28 c. 3 (I 493 a); vgl de Régnon l. c. 246 ff.

8) Lombardus l. c. cap. 4 (493b).

9) Non quidem in scripturis, sed in consuetudine disputantium et in re tanta sermonem qualem valuerint proferentium. de trin. XV c. 26 n. 47 (Migne 42, 1095).

10) Vgl. Lombardus dist. 13 cap. 4 (I 229 a b).

11) Pater enim solus non est de alio, ideo solus appellatur ingenitus Cum Spiritum Sanctum genitum non dicamus, dicere tamen non audemus ingenitum, ne in hoc vocabulo vel duos Patres in illa trinitate vel duos qui non sunt de alio quisquam suspicetur. de trin. XV c. 27 n. 47 (1095)

Augustin hier in der negativen Form des ingenitus das Positive der Vaterschaft findet, obwohl er an anderer Stelle die beiden Momente scharf auseinanderhält[1]).

Die Scholastik bietet ähnlich den lateinischen Vätern kein einheitliches Bild. Bei Anselm spielt das Wort als Bezeichnung für den Vater kaum irgendwelche Rolle, für die dritte Person wird es abgelehnt mit der an Augustin gemahnenden Begründung, daß gigni im weiteren Sinn jede Art des Hervorgangs bezeichne und demnach ingenitus jedes Hervorgehen ausschließe[2]) Hugo von St. Viktor zitiert die Pseudo-Augustinusworte, die auch der Lombarde bringt[3]), gibt damit die Verwendung des Wortes für den Vater zu, lehnt es hingegen für den Hl. Geist ab, damit nicht zwei Väter statuiert würden[4]). Irgendwelches Gewicht wird aber auf diese Bezeichnungsweise der ersten Person nicht gelegt. Ganz anders Richard! Er nimmt theoretisch etwa denselben Standpunkt ein wie sein älterer Ordensbruder[5]), praktisch aber überwiegt die Bezeichnung der ersten Person als ingenitus, non ab alio, sapientia ingenita[6]). Er erfüllt den Begriff des ingenitus auch mit einem durchaus positiven Inhalt, wenn er ähnlich wie Augustinus behauptet, er könne nur einer Person zukommen, weil er die Produktion sämtlicher anderen Personen in sich schließe[7]). In diesen Zusammenhang sind auch die bereits erwähnten Worte von der plenitudo zu rücken[8]). Die hier wiederum hell aufleuchtende Verwandtschaft mit griechischen Anschauungen gibt ihm in der ganzen Frühscholastik eine vornehme Sonderstellung. Die beiden großen Neuerer Albert und Thomas sehen wir nicht in seiner Gefolgschaft, sondern in engem Anschluß an den Lombarden[9]) etwa den Standpunkt von Augustin und Anselm einnehmen[10]). Aus Thomas spricht fast eine gewisse

---

[1]) Non enim hoc est dicere ingenitum, quod est dicere Patrem, quia et si Filium non genuisset, nihil prohiberet eum dicere ingenitum. de trin. V c. 6 n. 7 (914). Die vom Lombarden d. 29 c. 1 zitierte Formel: Pater... principium totius divinitatis . . . quia a nullo kann nicht als Augustinuswort gelten, da es sich um die Zusammenstellung zweier an verschiedenen Stellen stehender Aussprüche handelt. [2]) Monol. c. 56 (Migne 158, 203).

[3]) ad Orosium quaestio 2; beim Lombarden dist. 13 cap. 4 (I 229a).

[4]) Summa Sent. tr. 1 c. 7 (Migne 176, 53); de Sacr. lib. 1 p. 3 c. 23 (226); der Sinn offenbart den Gedanken doch als augustinisch, wenn auch das Werk, dem sie entstammen, unecht ist. [5]) de trin. VI c. 6 (Migne 196, 980 f.).

[6]) l. c. I c. 6; V p. totum und VI c. 25.

[7]) Si ex semetipsa est ei suum esse, ex semetipsa est ei suum posse. Sed suum posse est omne posse ... si ex ipsa est omne esse ... omne existere, ... omnis essentia, omnis existentia, omnis persona... Vides certe quia eiusmodi existentia omnino est incommunicabilis nec potest esse pluribus communis. de trin. V c. 4 (951/2). [8]) s. S. 31.

[9]) Vgl. die öfters erwähnte dist. 28, dazu dist. 13 c. 4. Die einzige Ausnahme bildet die gar nicht weiter ausgewertete aus zwei Augustinusworten gebildete Stelle: principium . . . divinitatis . . . quia a nullo. dist. 29 corp. 1 (506a).

[10]) Albertus, Sent. dist. 13 art. 8 (XIV 234a 5b). dist. 28 art. 1—6 (424a 30b). In der Summa spricht er gar nicht über diesen Punkt, ein Beweis, wie wenig er ihn wertet.

Animosität gegen die in seiner Zeit etwas prononciert auftretende Freundschaft für die Innascibilität. Schon im Sentenzenkommentar sucht er ihre Bedeutung herabzusetzen. Er betont ihren negativen Sinn so stark, daß er ihr fast den Inhalt abspricht[1]). Energisch wendet er sich dagegen, daß hier die Wurzel der trinitarischen Entfaltung zu suchen sei; gerade wie sein Lehrer Albertus[2]). Ja er macht, ohne dies allerdings eindeutig zu erklären, die paternitas zur Voraussetzung der innascibilitas[3]). In der Summa nennt er ausdrücklich solche, die den terminus nicht ausschließlich negativ fassen, sondern in ihm die fontalis plenitudo finden wollen. Er lehnt diese Auffassung ab, weil sie die zwei Notionen der paternitas und spiratio einschließe und wiederhole[4].)

Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß diese Äußerungen sich gegen die Gedankenrichtung wenden, die im Anschluß an Richard bei Präpositinus, den beiden Wilhelm und Alexander einsetzt und in Bonaventura ihren Gipfelpunkt erreicht.

Präpositinus gibt den Sinn von ingenitus mit „nec genitus nec procedens nec factus, set pocius et genitus et procedens ab eo est"[5]). Daß es sich um etwas anderes als um die Paternität handelt, dafür wird eine Reihe von Väterstellen angeführt[6]). Auf die Frage, weshalb die Innascibilität nicht als proprietas personalis gelten könne, da sie doch ebenso persönlich sei wie die Paternität, antworten die Lehrer, diese Einrede sei töricht. Unserem Autor genügt diese Antwort nicht. Er meint vielmehr, wie für den Sohn und den Hl. Geist ihre jeweilige Ursprungsart charakteristisch sei, so müsse auch für den Vater a simili die generacio Filij als bestimmend gelten. Die Ursprungslosigkeit kennzeichne nicht die persönliche Eigenart des Vaters (proprie quid sit Pater)[7]).

Wilhelm führt zunächst eine Reihe von Deutungen des Innascibilitätsbegriffs an, die er selbst ablehnt, aus deren Fülle wir aber sehen können, welche Rolle derselbe in dieser Zeit gespielt hat. Er selbst betont, daß es sich um einen privativen Begriff handelt, der das Prinzipiiertsein im Vater negiert und ebendamit sein Prinzipsein für die anderen Personen setzt. Dieses non esse ab alio bedeutet für den Vater eine dignitas, wie es für einen König ruhmvoll ist, sein Reich nicht ererbt, sondern selbst erkämpft zu haben; ebenso ist dies negative Merkmal doch von unterscheidender Kraft, wie auch ein nicht gezeichnetes Schaf kenntlich ist aus der Herde der gezeichneten[8]).

---

1) Ratio consistit in remotione. Non ponit aliquod quod constituat intellectum ipsius. dist. 28 q. 1 art. 1 ad 1 (VII 350b).

2) Vgl. oben S. 107 A. 4 seine Stellungnahme zur Formel: generat quia innascibilis.

3) Innascibilitas non est principium generationis in Patre ... sed ... forma Patris quae est paternitas. l. c. art. 2 ad 4 (VII 352b). Praesupponit secundum intellectum rationem paternitatis. l. c. corp. Der Sinn ist wohl dieser: innascibilis ist der Gegensatz zu genitus; dies setzt aber wieder einen genitor voraus.

4) Summa q. 33 art. 4 ad 1 (IV 363a).

5) fol. 24ra. 6) fol. 23rb va. 7) fol. 23vb.

8) I cap. 6 q. 5 (fol. 17rb va).

Dasselbe schwere Ringen um die rechte Deutung des Innascibilitätsbegriffes, und zwar ein Ringen mit fast denselben Auslegungen finden wir bei Wilhelm aus der Auvergne[1]. Die Lösung und der Ausweg aus dem Gestrüpp der Schwierigkeiten scheint ihm darin zu liegen, daß man innascibilitas mit der fontalis plenitudo gleichsetzt. Diese faßt er ganz allgemein wie Richard. Ihre Auswirkungen sind die beiden innergöttlichen Prozessionen und die Schöpfung[2]. Neuartig und schwerlich damit zu vereinigen ist die energische Betonung ihres absoluten, nicht relativen Charakters[3]. Trotzdem ist sie die Wurzel und der Quellgrund des relativen göttlichen Innenlebens[4].

Alexander führt dieselben verschiedenen Auffassungen des Begriffes an, wie Wilhelm von Auxerre[5]. Die erste faßt das esse non ab alio zugleich als Wurzel des Hervorgangs der anderen Personen. In dieser Fassung kann aber nur das esse non ab alio als proprium gelten, das esse aliorum fällt mit generatio und spiratio zusammen. Auch die zweite Interpretation als „universalis auctoritas sive principalitas quae est in solo Patre" gibt kein neues Moment, das die Ungezeugtheit von der Vaterschaft und dem Hauchen unterschiede. Gegen die dritte Ansicht: „fontalis plenitudo, quae est in Patre et non est ad aliquid" (also die Ansicht Wilhelms aus der Auvergne) macht Alexander geltend, daß sie dann etwas Absolutes (aliquid) sein müsse, was undenkbar sei. Die vierte Auffassung, der Alexander sich anschließt, nimmt den Begriff als „essendi privatio ab alio in eo, a quo sunt omnes alii" (genau wie Wilhelm von Auxerre). Diese Deutung vermeidet es, den Begriff zu überlasten und auf ihn zu laden, was er nicht tragen kann, eine Forderung, gegen die die erste Fassung verstieß. Sie hebt etwas hervor, was noch nicht mit der generatio und spiratio gesagt ist. Die in ihr liegende dignitas und unterscheidende Kraft wird nun mit derselben Begründung wie bei Wilhelm hervorgehoben[6]. So verstanden, weicht die innascibilitas nicht „a relativo praedicamento"[7], schließt in sich das völlige Durch- und Aussichsein, unterscheidet sich von der Vaterschaft notionaliter, non personaliter[8], ja erscheint sogar a parte rei, freilich nicht nach unserer Auffassungsweise, als der vollkommenere Begriff vom Vater[9].

Hier sehen wir den Schüler Bonaventura einmal auf den Spuren seines Meisters, denen er in pietätvoller Treue folgt, ohne sich doch

---

[1]) de trin. cap. 41 und 42 (52a/53b).

[2]) Qui voluerit intentionem innascibilitatis declarare, vocabit eam fontalem aut absolutam plenitudinem aut primitivam; et hoc est ad Filium relata fecunditas aut paternitas aut generatio, ad Spiritum Sanctum autem largitas aut benignitas aut spiratio; ad creaturas autem absoluta creatio. cap. 41 (53b).

[3]) Innascibilitas autem non est ad aliquid, quoniam et plenitudo fontalis non est ad aliud. (ibid.) Difficultas igitur haec, qua multi se involverunt, inde est, quod innascibilitatem declarant per ea quae sunt ad aliquid. l. c. cap. 42 (53b).

[4]) c. 42 (53b): paternitatem ipsam praecedere videtur.

[5]) Zum Folgenden vgl. q. 69 m. 2 corp. (fol. 169vb/170ra).

[6]) Gleichnis von dem sein Reich erringenden König und dem nicht gezeichneten Schaf. [7]) l. c. m. 1 ad opp. (169vb)

[8]) ibid. m. 4 ad 3 (170va). [9]) ibid. m. 2 circa finem (170ra).

sklavisch an sie gebunden zu fühlen. In Übereinstimmung mit jenem ist er der Meinung, daß wir uns hier auf dem Boden der locutio relativa befinden[1]). In etwas schärferer Formulierung läßt er innascibilitas und paternitas zwei verschiedene Relationen bezeichnen, nämlich den respectus ad principium und ad principiatum[2]). Die Ausstellungen, die Alexander an den einzelnen Fassungen der Innascibilität gemacht, vermeidet Bonaventura sorgfältig und geschickt: er faßt die fontalis plenitudo nicht essentiell, sondern notional[3]); und dennoch gewinnt er einen Begriff, auf den des Halesiers Vorwurf, er unterscheide sich nicht von den beiden Prozessionen, nicht trifft. Ihm ist innascibilitas oder primitas das Vor-jeder-Prozession-Sein; die Prozessionen ergeben sich zwar daraus als Konsequenz (intellectus consequens)[4]), sind aber nicht formell mit ihm identisch. Die Innascibilität gilt dem Heiligen als Wurzel der persönlichen Eigenart des Vaters. Damit ist ein Doppeltes gesagt: einmal ist sie der letzte Grund, bis zu dem wir den Charakter der ersten Person zurückverfolgen können[5]); dann aber wird dadurch auch angedeutet, daß die persönliche Eigenart hier noch nicht voll zur Entfaltung kommt, sondern sich erst später in der paternitas entwickelt[6]). Der Pater innascibilis ist jenes Erste, von dem die göttlichen Personen und alle Kreatur herstammen, und zu dem sie hinstreben, in dem auch die völlige Erklärung ihrer Existenz und ihres Seins beschlossen ist (in primo est status)[7]). Trotz alledem kann es nicht zweifelhaft sein, daß der Schüler hier ganz erheblich über die Stellung seines Lehrers hinausstößt. Das von Alexander zusammengetragene Material hat Bonaventura in viel weitgehenderem Maße in seinen Bau eingefügt, als jener. Der einzige Einfluß, den der doctor irrefragabilis diesen Gedanken verstattete, ist die hohe Meinung, die er von dem esse non ab alio hat. Bei Bonaventura aber stehen wir im Brennpunkt des ganzen trinitarischen Systems. Mit

---

[1]) dist. 28 q. 1 corp. (498 a): Nomen ingenitus, secundum quod convenit Patri proprie, dicit relationem privative, sed ex hoc ipso dicit ex consequenti relationem positive. [2]) dist. 28 q. 2 (500 a b).

[3]) Innascibilitas ... aliquid ponit ... non absolutum — constat quia ratione illius non potest esse proprietas. dist. 27 p. 1 q. 2 ad 3 (470 b).

[4]) Ad positionem primi (scil. innascibilitatis) sequatur positio secundi (scil. generationis). dist. 27 p. 1 q. 2 ad 3 (470 a b).

[5]) Magis est ibi status, ultra quem non contingit quaerere. Prologus in II. Sent. (I 473 a im Scholion).

[6]) Innascibilitas dicit in Patre plenitudinem fontalitatis ... licet ex consequenti intellectu. dist. 29 dub. I (517 a). Proprietas personalis Patris est paternitas, non innascibilitas. dist. 28 q. 3 corp. (501 b).

[7]) Est una persona, a qua sunt aliae et ad quam; et in illa est status originis, quia illa a nullo ... Unde Augustinus: ... in Patre unitas. dist. 2 q. 2 ad 4 (54 b).

welcher Wärme tritt er für seine Idee ein! Nirgends im ganzen Sentenzenkommentar spricht er sich so ausführlich über einen Lehrpunkt aus wie gerade hier. Sogar in seine Motive gestattet er einen großmütigen Einblick. Die quaestiones disputatae laufen aus in die von Begeisterung getragenen Erörterungen über die primitas. Auch die Prägung des positiven Ausdruckes primitas war sehr bedeutungsvoll. Sie ist geeignet, der Idee eine viel größere Stoßkraft zu geben; sicher ist sie in dieser Absicht auch gewählt[1]). Hierdurch rückt der Begriff nahe an den hilarinischen von der auctoritas heran und wird anwendbar auf den Sohn als spirator.

Von hohem Interesse sind die Angaben Bonaventuras über seine Quellen für diese Ansicht. An erster Stelle und mit Auszeichnung[2]) nennt er die großen Lehrer der Vorzeit. Richard allein kann hier nicht gemeint sein, abgesehen davon, daß er ihn immer mit Namen anführt[3]). Wir werden darum an die griechischen Väter zu denken haben[4]), und vor allem an den damals als besonders alt geltenden Areopagiten[5]). Das wirkliche, bzw. vermeintliche Alter dieser Ansicht dürfte auf den so konservativen Bonaventura tiefen Eindruck gemacht haben.

Noch wirksamer aber war wohl die innere Verwandtschaft dieser Idee mit dem schon durch den Namen Dionysius verbürgten Gedanken vom bonum diffusivum sui, einer Lieblingsidee unseres Heiligen.

Des weiteren erscheint beachtenswert Bonaventuras Berufung auf den Philosophen, dem die Verknüpfung von primum und princi-

---

[1]) Vgl. oben S. 127 A. 1 die Einwendungen des hl. Thomas gegen die negative Form. Bonaventura selbst fühlt diese Schwierigkeit: Non potest esse proprium et maxime proprium quod dicat notionem secundum quod importat puram privationem. dist. 27 p. 1 q. 2 ad 3 (470 b).

[2]) Quod autem movet ad hoc dicendum primum est antiqua positio magnorum doctorum. ibid.

[3]) Nicht nur im Argumentenapparat, sondern auch im Text: dist. 25 art. 2 ad 4 (441 b) qq. disp. 2 art. 2 corp. (V 65 b); q. 3 art. 2 (V 75 b).

[4]) De Ghellinck hat festgestellt, daß Lombardus nur eine sehr beschränkte Kenntnis von dem zuerst übersetzten Damaszener hatte (Le mouvement théologique 241). Z. Zt. Bonaventuras konstatiert er eine direkte Benutzung des orientalischen Scholastikers (272).

[5]) Das dionysische Schrifttum war seit Skotus Eriugena und Anselm im Abendland sehr bekannt und zu höchstem Einfluß gelangt. (de Wulf, Geschichte der mtlalt. Philosophie 118.) Albertus bringt die Idee der fontalis plenitudo ausdrücklich mit Areopagita in Zusammenhang (dist. 6 art. 1 fund. 7; XIV 120 b). Wie gering übrigens Bonaventuras Kenntnis des Damascenus war, geht aus der Deutung hervor, die er seinen drei Proprietäten gibt: sub generatione duas personales comprehendit, sub processione duas, unam personalem, aliam non personalem, sed sub ingeneratione dicit solum innascibilitatem quae proprietas est, licet non personalis. dist. 28 q. 3 ad 4 (502 b).

pium entnommen ist; und zwar um deswillen, weil man mit Recht beobachtet hat, daß die im Fahrwasser Augustins segelnden Scholastiker Aristoteles mehr als Dekorationsstück benützten, denn als Beeinflusser ihres Denkens gelten ließen[1]). So bietet es eine gewisse Befriedigung, den seraphischen Lehrer an zwei höchst entscheidungsvollen Punkten seiner trinitarischen Spekulation, hier und bei dem zweifachen Weg der Hervorgänge, im Banne des „Philosophen" zu sehen.

Aber bei aller Vorliebe für die Innascibilität hält sich Bonaventura doch von Übertreibungen fern. Er macht sie, trotzdem er sie einmal maxime proprie nennt, doch nicht zur proprietas personalis. Sie ist nämlich nicht geeignet, den Vater als völlig von den zwei anderen Personen verschieden und unterschieden erkennen zu lassen. So lehrt die Autorität (die hll. Hilarius und Augustinus und die vom Magister repräsentierte opinio communis). Das folgt auch aus den Begriffen selbst. Proprietas personalis kann nur die erste und eigentlichste Beziehung einer Person sein, diese ist aber mit der Innascibilität nicht gegeben, da sie nicht etwas Spezielles, sondern den allgemeinen Quellgrund in der Trinität bezeichnet (universalis principalitas)[2]). Sie muß diese Beziehung ferner positiv ausdrücken, was die Innascibilität nur privativ und per consequens tut[3]). Aber die proprietas personalis hat noch eine weitere Funktion, die der Personbildung[4]). Auch das kann die Notion des Ungezeugtseins nicht leisten. Sie schließt zwar die generatio und spiratio ein[5]); aber im Vollsinn ist die erste Person nur zu erfassen durch die Proprietät der Vaterschaft. Denn die Ursprungslosigkeit unterscheidet nicht derart, daß die erste Person sich deutlich von der Wesenheit abhöbe[6]).

Denselben Gedanken spricht Bonaventura weiter oben aus, jedoch unter schärferer Akzentuierung des Axioms vom Florentinum: Omnia sunt communia, ubi non obviat relationis oppositio. Dort entgegnet er auf den Einwand, daß jedes Relative auch ein absolutes Sein habe, und sagt: bei der Abstraktion der Relation der Paternität bleibt in der ersten Person nichts mehr zurück, was als Prinzip der Erkenntnis und Unterscheidung dienen könnte. Was noch bleibt, ist so allgemein,

---

[1]) v. Hertling, Hist. Beiträge zur Philosophie 162.

[2]) dist. 28 q. 2 corp. (500 b). [3]) dist. 28 q. 3 corp. (501 b); vgl. S. 124 mit A. 2. [4]) ibid. ad 1 (l. c.)

[5]) Proprietas innascibilitatis, ut proprietas, includit proprietates et relationes respectu principiati, alioquin non est proprietas; l. c. ad 2 (502 a).

[6]) Intellectu plene apprehendente et rationabiliter procedente non est intelligere personam Patris vel hypostasim sine paternitate; quia si intelligatur innascibilis ita quod non adsit paternitas, innascibilis dicit privationem nec aliquid dicit circa Patrem, quod non dicat etiam circa essentiam; et ideo non intelligitur ut proprietas personalis nec est alia et igitur non intelligitur persona Patris ut distincta sive hypostasis. illa l. c. ad 2 (501 b 2 a).

daß es etwa die Bezeichnung res verdiente. Aber als eigentümliches Sein ist die erste Person nach dieser Abstraktion weder re noch intellectu zu begreifen. Zwar unterscheiden sich Menschen auch dann noch voneinander, wenn man von ihren Beziehungen als Vater und Sohn absieht; sie unterscheiden sich durch ihre eigene Materie und Form; bei Gott kann aber nur von einer Ursprungsverschiedenheit die Rede sein[1]).

Trotzdem Skotus sich durch Annahme der Innascibilität mit Bonaventura einverstanden erklärt[2]), übt er doch in der näheren Ausdeutung scharfe Kritik. Der von Bonaventura so scharf akzentuierte sensus consequens ist Gegenstand seiner Angriffe. Denn die zur Notion nötige dignitas reduziert er zur non indignitas[3]); auch will es Skotus nicht einleuchten, daß non generari höher stehen soll als non spirari[4]). Dazu kommt noch, daß er die von Bonaventura als sensus consequens bezeichnete fontalis plenitudo in die essentia verlegt und deshalb nicht annehmen kann, daß sie konnotiert werde[5]).

§ 2. Pater, spirator, principium, auctor.

1. So ergibt sich ganz von selbst die Folgerung, daß wir die propria ratio der ersten Person in der Vaterschaft zu suchen haben. Denn einerseits ist die innascibilitas aus den angeführten Gründen nicht dazu geeignet, andererseits auch die Hauchung nicht, weil sie den beiden ersten Personen gemeinsam ist[6]). Die Vaterschaft entspricht vollkommen den Forderungen, die Bonaventura an die proprietas personalis stellt. Als Vater fassen wir die erste Person in ihrer prima et propria habitudo auf, nämlich in ihrem Verhältnis zum Sohn, der die erste Emanation darstellt und vom Vater allein ausgeht, nicht wie der Heilige Geist gemeinsam vom Vater und noch einer anderen Person. Ferner sagt die paternitas die Vollkommenheit vom Vater aus per modum positionis et completionis, nicht wie die Innascibilität nur privativ und folgeweise[7]). Zu diesem mehr

---

[1]) Si . . . ab hypostasi Patris abstrahatur paternitas vel e converso, iam non habet aliquid speciale, quod sit principium intelligendi ipsam; et ita consideratur sub ratione generali et incompleta . . . Et sic patet, quod . . . non remanet distinctio nec re nec intellectu. dist. 26 q. 3 ad 4 (458 b). Nam distinctio est ibi a parte propriae materiae et propriae formae, . . . sed in divinis solum est distinctio per originem. l. c. ad 5 (ibid.).

[2]) Secundum usum sanctorum negiert sie jedes Produziertsein und konnotiert ein „subsistens in natura divina"; also ist sie ein proprium Patris. dist. 28 q. 2 n. 5 (X 395 b).

[3]) l. c. n. 7 (399 a/b). [4]) l. c. n. 9 (400 b). [5]) l. c. n. 6 (398 a/b).

[6]) Similiter spiratio non dicit propriam relationem Patris: et ideo necesse est, quod paternitas dicat. dist. 28 q. 3 corp. (501 b).

[7]) Ad hoc enim quod aliqua relatio sit personalis, oportet quod dicat illius personae primam et propriam habitudinem et per modum positionis et completionis. l. c.

formalen Grund kommt auch der mehr reale: sie gibt der ersten Person das esse personale sive distinctum, denn sie besagt in der Gottheit nicht wie beim Geschöpf etwas Akzidentelles, nicht eine zufällige und unwesentliche Zugabe, sondern sie macht hier das ganze persönliche Sein aus. So ist sie der ersten Person personbildende Eigentümlichkeit[1]).

Nichtsdestoweniger hängen die beiden den Vater persönlich kennzeichnenden Notionen aufs engste miteinander zusammen. Wenn man sie auch logisch scheiden und gesondert betrachten kann, so führt doch der tiefere Zusammenhang immer wieder von der einen zur anderen hin[2]). Die Innascibilität kann nicht völlig begriffen werden, ohne daß die erste Person als zeugend erfaßt wird[3]). Umgekehrt steht bei der Betrachtung der Vaterschaft als letzte, tiefste Quelle immer im Blickfeld des schauenden Geistes die Ungezeugtheit des Vaters[4]). Doch stehen beide Begriffe nicht im einfach reziproken Verhältnis, sondern der Vaterschaft kommt schließlich doch die dominierende Stellung zu, wenn auch logisch immer das Ungezeugtsein das Primäre bleibt. Um ein oben gebrauchtes Bild zu wiederholen, betrachtet Bonaventura die Innascibilität als Wurzel, die Vaterschaft aber als entwickelte und gereifte Frucht[5]).

Nun fragt es sich: in welchem Verhältnis stehen die Persönlichkeit des Vaters, die Väterlichkeit und die Zeugung des Sohnes? Antwort: per paternitatem est principium Filii[6]). Wir erinnern uns, daß die Untersuchung, ob die Vaterschaft Grund des Zeugungsaktes sei oder umgekehrt, zu dem Ergebnis führte: Die Vaterschaft als Fruchtbarkeit der ersten Person ist der eigentliche logische Grund des Zeugungsaktes. Die Ursprungslosigkeit des Vaters aber ist die letzte spekulative Begründung dieser Fruchtbarkeit[7]). Als Prinzip der Zeugung kommt der Vaterschaft eine Art Potenzencharakter zu (potentia generandi). Im Gegensatz zu andern Potenzen, die offenbar etwas Essentielles sind, eignet sie Gott in Rücksicht auf eine göttliche Person

---

[1]) Ipsa paternitatis auctoritas in divinis non accidit illi hypostasi, immo dicit illius personae complementum, ratione cuius est hoc. ibid. ad 1 (ibid.).

[2]) Illae duae sec. rem omnino sunt inseparabiles, tamen sec. intellectum una potest accipi praeter alteram . . . Secundum plenam resolutionem una ponit aliam necessario. dist. 28 dub. 1 (504 a b).

[3]) Dicendo aliquid esse ingenitum, necessario ponitur esse Pater, cum ponatur plenitudo fontalis per ipsum tantum. ibid. (b).

[4]) Si . . . quaeratur quod (quare?) Pater generat . . . respondebitur: hoc est quia ipsa (scil. potentia) a nullo alio habet esse. Prolog. in II. Sent. (I 473 a).

[5]) Distinctio . . . quasi inchoatur in innascibilitate . . . consummatur in paternitate. dist. 28 dub. 1 (l. c.).

[6]) dist. 29 dub. 1 (517 a). [7]) Siehe oben S. 118 f. 129.

und kommt als solche nur dem Vater zu; davon gilt denn auch „trahitur ad personam“[1]). Obwohl Bonaventura mit dieser Formel in seiner bekannten Konzilianz und Bescheidenheit die Ansicht des Lombarden, die er als Vermittlungstheorie auffaßt, gelten läßt[2]), entscheidet er sich doch lieber für die der Moderneren, die in der potentia generandi etwas Relatives, ein proprium Patris sehen[3]). Zu dieser Stellungnahme führte ihn die communis opinio, die sich vom Sentenzenmeister abgewandt hatte. Das Relative, Notionale der vis generandi bestimmt Bonaventura näherhin als die göttliche Natur, insofern sie in dieser ungezeugten Person ist. Denn die Fruchtbarkeit findet sich nicht in jeder Person, sondern sie gehört zu der besonderen persönlichen Eigenheit des Betreffenden. Im Vater ist sie vorhanden, denn seine Selbstursprünglichkeit macht ihn geeignet, andere zu produzieren[4]).

Ist in dieser Formulierung schon die absolute Einfachheit auch des dreifaltigen Gottes, die sachliche Identität von Absolutem und Relativem meisterhaft zum Ausdruck gebracht, so arbeiten an diesem Problem noch weiterhin die Auseinandersetzungen über das posse generare und posse generari, sowie über das posse generare et creare. Jene beiden bezeichnen die dem Vater und Sohn gemeinsame Natur und sind insofern nur e i n e Potenz; aber diese Natur ist in zwei Personen und besagt deshalb „diversas proprietates“, die „distinguuntur secundum actus personales“[5]). Auch die Zeugungs- und Schöpferkraft sind sachlich identisch, aber logisch verschieden: die eine bezeichnet ein essentielles, die andere ein notionales posse. Gerade so sind auch im Vater Gottsein und Vatersein sachlich Eins, aber logisch verschieden[6]).

2. Als dritte Notion kommt dem Vater die communis spiratio zu. Doch ist hierüber das Nötige schon oben bei der Behandlung der Prozessionen gesagt worden oder läßt sich aus dem eben Beendeten mit Leichtigkeit folgern.

---

[1]) dist. 7 dub. 1 (144 a).

[2]) Posse generare dicit quid, sed secundum respectum ad aliquid, quia est essentiale tractum ad personam . . . Et ista positio Magistri satis est probabilis. dist. 7 q. 1 corp. (136 a). Meines Erachtens trifft hier Bonaventura die Meinung des Lombarden nicht ganz; denn am Ende des Kap. 1 führt dieser die potentia generandi auf die persönliche Eigenart zurück: Pater proprietate generationis Pater est . . . et Filius proprietate nativitatis Filius est (133 a).

[3]) Fuerunt etiam . . . moderniores, qui dixerunt quod potentia generandi dicit ad aliquid in divinis de se . . . non solum dicitur vel trahitur ad personam, ut dicat essentiam personaliter, immo dicit proprium et ita ad aliquid de se. Et positio ista sine praeiudicio videtur probabilior. dist. 7 q. 1 corp. (ibid.).

[4]) Potentia generandi non dicit naturam divinam simpliciter, sed naturam ut in tali persona, scil. innascibili. l. c. dub. 5 (145 a/b).

[5]) l. c. dub. 6 (145 b). [6]) ibid. q. 3 corp. (141 b).

3. Nun wäre noch ein Wort zu sagen über zwei Ausdrücke, die die erste Person als Ausgangspunkt der innergöttlichen Vorgänge mehr im allgemeinen bezeichnen, principium und auctor. Principium ist ein so allgemeiner Ausdruck, daß er nicht nur Gott als Ursprung in seinem innergöttlichen Leben, sondern auch im Hinblick auf die Kreatur bezeichnen kann. Im ersten Fall wird nichts Geschöpfliches „mitbezeichnet“, wohl aber im zweiten. Wir haben demnach einen doppelten, analogen Gebrauch des Wortes in bezug auf Gott[1]). Die essentielle Verwendung gestattet auch den Heiligen Geist als principium zu bezeichnen[2]).

Hier fassen wir nur die notionale Bedeutung des Wortes ins Auge. Und so wird es auf Vater und Sohn angewandt. Der Sohn heißt principium de principio; er ist Prinzip im Hauchen, das ihm durch die Zeugung zukommt. Der Vater ist principium einfachhin oder principium non de principio um seiner selbstursprünglichen allseitigen Produktionskraft willen[3]). Da nun von Gott alles ausgeschlossen bleiben muß, was „imperfectionem vel diversitatem vel inaequalitatem“ bedeutet[4]), so kann bei diesen Ursprungsverhältnissen ein Früher oder Später[5]), ein Anfang der Existenz, eine Verursachung oder Bezielung nicht in Frage kommen[6]). Wenn also der Vater principium genannt wird, so ist damit nur „originis veritas“ bezeichnet, und principium im Sinne von producens gebraucht, principiatum in der Bedeutung von productum[7]). Hier wird denn auch ein Unterschied zwischen principium und causa statuiert, von dem Aristoteles nichts wußte. Dieser ließ eine distinctio rationis zwischen *ἀρχή* und *αἰτία* zu, indem

---

1) „Principium de sua impositione impositum est ab actu producendi, non creandi nec generandi.“ „Nomen principium dictum essentialiter, connotat effectum creatum, dictum personaliter, nihil connotat creatum; et illud inducit multiplicitatem secundum analogiam, non sec. aequivocationem . . .“ dist. 29 q. 2 corp. (511 a/b).

2) De Spiritu vero Sancto dicendum, quod stat essentialiter tantum. dist. 29 dub. 2 (517 b).

3) De Patre stat pro notione paternitatis et spirationis communiter, et arctatur per proprietatem innascibilitatis per hoc quod dicitur non de principio. Similiter in Filio stat pro communi spiratione cum filiatione, quae importatur per hoc quod dicitur de principio. l. c. 4) l. c. art. 1 q. 1 corp. (509 a).

5) Daher die Distinktion: principium initiale, das fernzuhalten, und principium originale, das hier anwendbar ist. dist. 9 q. 3 ad 3 (185 b).

6) Posterius dicit imperfectionem, et initium similiter, quia dicit imperfectam durationem . . . et intentio causae importat diversitatem, quia causa est, cuius esse sequitur aliud; et intentio finis inaequalitatem, quia finis melior est his quae sunt ad finem. l. c. (509 a).

7) Intentio producentis et producti, quia possibile est quod productus sit summe perfectus et aequetur producenti, ideo recipitur in divinis, similiter et intentio principii. l. c.

er den einen Ausdruck auf das esse, den anderen auf das fieri bezog; Bonaventura dagegen reserviert principium für die productio in eadem substantia, während causa, auf Gott nicht anwendbar[1]), die productio in aliena substantia bezeichnet. Für geschöpfliche Verhältnisse bleibt es bei dem synonymen Gebrauch der beiden Worte[2]). Das Augustinuswort, das den Vater als principium totius deitatis anspricht, erklärt Bonaventura als: principium omnium personarum in deitate[3]). Es soll damit in Anlehnung an den Lombarden[4]) das Mißverständnis ausgeräumt werden, als ob der Vater Prinzip der göttlichen Natur sein könne.

Der Prinzipalitäts- und der Innascibilitätsbegriff sind eng verwandt. Bonaventura betont, daß principium der positive und direkte Ausdruck für dasselbe ist, was die innascibilitas sensu consequenti sagt. In dieser Fixierung des Sinnes von principium, der sich allgemeiner Annahme erfreut, erblickt er eine Bestätigung seines Primitätsgedankens[5]).

4. Fast im selben Sinn nennt Bonaventura den Vater auctor. Dieser Ausdruck ist nicht wie principium augustinischen, sondern hilarinischen Ursprungs[6]). Unser Heiliger rückt ihn noch näher an die innascibilitas heran, ja erklärt beide Begriffe für identisch[7]). Ein kleiner Unterschied ergibt sich so zwischen principium und auctor, der in der Anwendung auf den Sohn zutage tritt: als Prinzip des Heiligen Geistes kann der Sohn gelten, als auctor nicht, denn die Hauchung stammt nicht letztlich vom Sohne, er ist nicht auctor spirationis[8]). Der auctoritas entspricht auf seiten des ausgehenden Prinzips die subauctoritas[9]), eine gewisse Unterordnung, die natürlich jede Unvollkommenheit ausschließt, aber bei den Missionen von Bedeutung wird.

---

[1]) dist. 5 dub. 3 (120b).

[2]) Idem est causa et principium re, differens ratione, quia principium dicitur quantum ad fieri, causa quantum ad esse. dist. 29 art. 1 q. 1 opp. 3 (508b). Den Quellennachweis aus Aristoteles geben die Franziskaner daselbst A. 8. Dicendum quod in creaturis idem est principium et causa . . . sed non ita in divinis, quia ibi potest esse unius substantiae producens cum producto. l. c. ad 3 (509b).

[3]) dist. 29 dub. 1 (517a). [4]) dist. 29 c. 1 (506a).

[5]) Idem importatur nomine principii cum dicitur principium deitatis, intellectu principali, quod importatur nomine innascibilitatis, quantum ad intellectum consequentem. Et ex hoc verbo et ex hac ratione verbi confirmationem recipit ista positio, quae dicit, quod innascibilitas dicit in Patre plenitudinem fontalitatis . . . licet ex consequenti intellectu. dist. 29 dub. 1 (l. c.).

[6]) Text des Lombarden dist. 29 c. 3 (507a).

[7]) Auctoritas dicit quandam principalitatem . . . quae nihil habet ab alio, sed ab ipso omnes, et ista auctoritas in Patre est innascibilitas . . . dist. 9 dub. 11 (191b); dicit ut credo eandem notionem quam . . . innascibilitas. dist. 13 dub. 4 (240b). [8]) l. c. [9]) dist. 12 dub. 4 (227b).

5. Die historische Orientierung gestaltet sich hier sehr einfach. Wenn Bonaventura die paternitas als eigentliche persönliche Proprietät der ersten Person hinstellt, so befindet er sich im Gefolge der ganzen früheren Scholastik, mit einziger Ausnahme des Richard. Über die potentia generandi hat unser Lehrer ja selbst zwei Meinungen gelten lassen. Wir können dieses Zaudern auch bei Alexander feststellen. Dieser bietet geradezu das interessante Schauspiel, daß er die für den essentiellen wie für den notionalen Charakter angeführten Gründe gleichermaßen kritisiert und bei einer vermittelnden Meinung stehen bleibt[1]). Hierin sind ihm Albert[2]) und Thomas[3]) gefolgt. Albert hatte dabei das Gefühl, vom Lombarden abzurücken. Denn er verstand ihn im Gegensatz zu Bonaventura dahin, daß er in der potentia generandi ein ad aliquid sehen wollte[4]). Wilhelm v. Auxerre deutet die paternitas als causa formalis vel quasiformalis Patris[5]), die potentia generandi als essentia prout est in Patre[6]). Über die auctoritas äußern sich diese Lehrer ungefähr alle wie Bonaventura; bemerkenswert erscheint, daß auch Thomas in ihr eine schärfere Betonung des esse non ab alio findet wie in principium[7]). Auch bei Präpositin ist kein Abweichen von der allgemeinen Richtung festzustellen. Die Ausdrücke auctor, principium sind auch ihm geläufig[8]). Skotus gibt zu, daß man, wenn man sich auf den Boden der via communis stellen will, in der Vaterschaft, der Relation zur zweiten Person hin, die konstituierende Proprietät der ersten Person sehen kann[9]). Die potentia generandi könnte er fast genau so umschreiben wie Wilhelm. Sie wurzelt in der Innascibilität[10]).

2. Teil: Der Sohn.

Den ewigen Sohn nennt Bonaventura principium de principio. Damit ist die doppelte Blickrichtung zum principium non de principio und zum principium ab utroque gegeben. Jenem entspricht die Notion der Sohnschaft, diesem die der gemeinsamen Hauchung. Letztere dürfen wir als genügend behandelt voraussetzen, so daß wir jener unsere ganze Aufmerksamkeit zuwenden können.

---

[1]) q. 42 m. 3 art. 2 (fol. 108va 109rb).

[2]) Potentia generandi secundum rationem intelligendi medium est inter posse essentiale et posse notionale . . . potentia omnis essentialis est, generatio autem notionalis est . . . id quod est potentiae tenet a parte naturae, id autem quod est actus tenet se a parte notionis. dist. 7 art. 2 corp. (XIV 127a). In dieser letzten merkwürdigen Unterscheidung schließt sich ihm Thomas nicht an.

[3]) Summa q. 41 art. 5 (IV 430a b).

[4]) l. c. ad 1: Magister attendit posse generare ex ea parte qua unitum est notionali sec. intellectum et non ex altera parte; et ideo dicit esse ad aliquid, et non aliquid (127b).

[5]) c. 6 q. 4 ad ult. (fol. 17rb). [6]) c. 6 q. 5 (17vb).

[7]) Nomen auctoris addit super rationem principii hoc quod est non esse ab aliquo; et ideo solus Pater auctor dicitur, quamvis etiam Filius principium dicatur notionaliter. dist. 29 art. 1 corp. (VII 358a). [8]) fol. 26ra b.

[9]) dist. 28 q. 3 n. 8 (X 423a). [10]) dist. 20 n. 10 (X 204b).

Von ihr sagt Bonaventura, die verschiedenen zu ihrer allseitigen tieferen Erfassung geprägten Ausdrücke zusammenfassend: Eadem proprietate sive notione dicitur Verbum, Imago et Filius [1]. Diese drei Bezeichnungen haben als Eigentümlichkeiten der zweiten Person, nicht bloß als Zueignungen zu gelten, weil sie alle die Relation zum Ursprung in sich schließen, was bei anderen Benennungen wie Weisheit, Wahrheit nicht der Fall ist [2]. Imago bezeichnet die zweite Person als gleichförmige Aus- und Abprägung der ersten; Verbum kennzeichnet sie als intellektuelles Abbild, geeignet als gedanklicher Ausdruck des Vaters an andere zu dienen; Filius charakterisiert sie als natürliche, ebenbürtige und persönliche Verähnlichung mit dem Vater [3].

1. Wir stellen an die Spitze unsere Betrachtung über den Begriff Filius als den grundlegenden.

Daß die filiatio, nicht die spiratio der zweiten Person proprietas personalis ist, geht aus den zwei bekannten Forderungen Bonaventuras hervor. Einmal muß die personbildende Proprietät dieser Person allein zukommen. Und zweitens erklärt er es für unzulässig, daß eine nicht unterschiedene Person Prinzip eines notionalen Aktes sei [4]. Übrigens setzt Bonaventura diese Tatsache viel zu sehr als allgemein zugestanden voraus, als daß er das Bedürfnis empfunden hätte, sie ausführlich zu begründen.

Während nun Thomas eine ausgesprochene Vorliebe dafür hat, die persona genita als Verbum zu bezeichnen, offenbar um sie im Sinne der augustinischen Theorien als Produkt des göttlichen Denkens zu akzentuieren, erscheint bei Bonaventura Filius als vollkommenster Name der zweiten Person, und zwar deshalb, weil darin die Gleichwesentlichkeit und Persönlichkeit des Produktes zum Ausdruck kommt [5].

---

[1]) dist. 27 p. 2 dub. 2 (491b).

[2]) Quoniam . . . intuitus intelligentis non dicit respectum, ideo ipsa sapientia et notitia non dicit proprium. Sed quoniam conceptio et similitudo dicunt respectum, ideo necesse est, tam nomen Filii quam imaginis, quam etiam Verbi proprie dici. l. c. q. 3 corp. (488a).

[3]) Imago nominat illam personam ut similitudinem expressam, verbum ut similitudinem expressivam, filius ut . . . hypostaticam; rursus imago ut similitudinem conformem, verbum ut similitudinem intellectualem; filius ut similitudinem connaturalem. Breviloquium I c. 3 (212b); vgl. dist. 27 p. 2 dub. 2, wo dieselben Gedanken in fast den gleichen Worten wiederkehren.

[4]) Siehe oben S. 117 ff. Auch die Analogie mit der ersten Person legt den Gedanken nahe, daß die zweite Person in ihrem eigentümlichen Charakter erfaßt werde durch die Bezeichnung Sohn. Bonaventura geht aber dabei den umgekehrten Weg, indem er aus der filiatio, die unbestritten als proprietas personalis galt, die paternitas als solche des Vaters nachwies. dist. 28 q. 3 fund. 3 (501a).

[5]) Siehe oben A. 3.

Schon bei den Erörterungen über den Generationsbegriff hatte Bonaventura die Gleichwesentlichkeit des Zeugungsproduktes als dessen wesentliches Moment stark betont. Diese ist bei Gott in hervorragendem Maße zu finden, denn die göttliche Zeugung erfolgt, im Unterschied zu jeder geschöpflichen, aus der ganzen Substanz[1]). Die beim Seraphen so beliebte Fassung der ersten Prozession als per modum naturae stellt diesen Gedanken aufs neue heraus. Dazu wird noch die Natürlichkeit und Notwendigkeit dieser Produktion energisch herausgehoben[2]). Hell leuchtet schließlich der relative Charakter des Wortes Filius auf: genitus ad genitorem[3]). Hierdurch kommt wirkungsvoll zum Ausdruck, daß das Persönliche des göttlichen Ich im Relativen liegt, d. h. im Verhältnis zu den anderen Trägern des göttlichen Wesens.

2. Die Bezeichnung als Verbum stellt den processus per modum intellectus heraus, welcher durch Bonaventuras Antithese: per modum naturae et voluntatis zurückgetreten war[4]). Darauf beruht auch die Appropriation der Weisheit und Wahrheit an den Sohn[5]) und ebenso sein Beruf, den Vater zu offenbaren[6]). Bonaventura unterscheidet ein doppeltes Sprechen, ein Sprechen zu sich selbst (inneres Sprechen, im Geiste) und ein Reden zu anderen (äußeres, mit dem Munde)[7]). Jenes geht diesem voraus und besteht im denkenden Abbilden von dem, was man meint, in einer Art geistiger Empfängnis und Geburt. Das Wort, das Ergebnis dieses Prozesses, wird im inneren Sprechen geboren. Dessen Gegenstand kann das eigene Selbst oder auch irgend etwas anderes sein. Nun der Übergang auf Gott! Der Vater spricht

---

[1]) Generare de sui propria ratione est similem sibi in substantia et natura producere . . . producere alium ex se ipso potest esse dupliciter vel ex se toto vel ex parte sui . . . et talis generatio . . . in solo Deo reperitur. dist. 9 q. 1 corp. (181 a/b).

[2]) Filius importat illam similitudinem naturaliter emanantem. dist. 27 p. 2 dub. 2 (491 b).

[3]) dist. 28 q. 1 fund. 2 (496 a).

[4]) Verbum importat illam (scil. similitudinem) ut mentalem. ibid. dub. 2 (491 b). Verbum ut similitudinem intellectualem. Brevil. I c. 3 (212 a).

[5]) Quaeritur cum Filius dicatur Verbum et sapientia, propter quid sapientia solum est appropriatum. ibid. q. 3 q. incidens (487 b). Antwort: Quoniam . . . intuitus intelligentis non dicit respectum. corp. (488 a).

[6]) Filius procedit ut Verbum, cui appropriatur ratio declarandi. dist. 3 p. 1 dub. 4 (79 b 80 a). Verbum ut similitudinem expressivam. Brevil. l. c.

[7]) Dicendum ergo quod sicut in nobis dupliciter accipitur dicere, ita in Deo. Nam dicere Dei apud se, hoc est intelligendo concipere; et hoc est generare prolem similem sibi, et huic dicere respondet Verbum natum, id est Verbum aeternum. Alio modo . . . est exterius se exprimere et sic idem est dicere quod se per creaturam declarare, et huic dicere respondet verbum creatum et verbum temporale. dist. 27 p. 2 q. 1 corp. (482 b).

sich selber aus, d. h. er bringt durch Sichselbstdenken ein sich allseitig gleiches Ebenbild hervor und spricht es im ewigen Worte aus[1]. Weil dies Wort alle Gottesgedanken umschließt, so auch die über den Heiligen Geist und sogar die über die Nachahmbarkeit des göttlichen Seins durch endliche Wesen[2]. In diesem Sinn ist das Wort der mundus archetypus und wird ausgesprochen durch die Schöpfung. So versteht es sich, daß das „Wort" in seiner Anwendung auf Gott notionalen und essentiellen Sinn haben kann, in der Trinitätslehre nur notionalen[3]. So hatte es bereits Augustin gewollt, und Anselm war die gute Verwendbarkeit dieses Terminus aufgegangen[4].

Den Beziehungen des Verbum zur Welt widmet Bonaventura besondere Aufmerksamkeit. Es faßt das innere und äußere Sprechen Gottes zusammen und zwar nach einer doppelten Seite: in ihm denkt der Vater alles Geschöpfliche und ordnet es[5], so daß das Wort als intelligibele Welt, als Stätte des göttlichen künstlerischen Entwerfens[6] bezeichnet werden muß. Daher der Kunstausdruck: Verbum connotat aliquid in creatura[7]. Daher ferner der Satz, daß Gott nichts schaffen kann vor dem Aussprechen des Wortes[8], das mit Paulus nicht bloß

---

[1]) Verbum . . . dicit haec omnia (scil. intelligere, emanationem, modum expressum emanandi) et superaddit rationem exprimendi et manifestandi. ibid. q. 3 corp. (488 b).

[2]) Verbum et Patrem et seipsum et Spiritum Sanctum exprimit et omnia alia. Coll. Hex. 9 n. 2 (V 372b 3a). Dicit Augustinus: „quod aeterno verbo dicis quaecunque dicis, et fit quidquid dicis." dist. 27 p. 2 q. 2 corp. (485 b).

[3]) Rationes probantes verbum dici notionaliter sunt simpliciter concedendae. l. c. q. 1 corp. (483 b). Verbum, inquantum verbum, non dicit unitatem essentiae, sed distinctionem personae. l. c. dub. 1 (491 a).

[4]) Augustinus decimo quinto de trin.: in Trinitate non dicitur Verbum nisi Filius . . . Anselmus in Monologio: Apertissimum est, quia nec ille, cuius est Verbum, potest esse Verbum suum. ibid. q. 1 fund. 2. 3 (481 a).

[5]) Summus . . . spiritus in Patre se et omnia uno aspectu et eodem cognoscit; et cum intelligit se et alia, cognoscit se ut aliorum principium. Et quia in ipso vis conceptiva concipit similitudinem omnia circumplectentem sub intuito uno sive aspectu, concipit sive generat unum Verbum, quod est similitudo Patris imitativa et similitudo rerum exemplativa et similitudo operativa. dist. 27 p. 2 q. 2 corp. (485 b).

[6]) In Filio Dei est considerare . . . dispositionem aeternam, sec. quam dicitur mundus archetypus et ars plena omnium rationum viventium. l. c. q. 4 corp. (490 a).

[7]) Außer A. 5 vgl. folgendes: Cum virtutem Patris repraesentet . . . si . . . intelligis Verbum, intelligis omnia scibilia. Judaeus autem hoc intelligere non potest, et tamen scriptura: dicit: Dixit Deus . . . hoc est Verbum genuit in „quo omnia disposuit". Coll. Hex. 3 n. 4 (V 343b/4a).

[8]) Nunquam Deus esset potens producere creaturam per voluntatem, nisi etiam produxisset Filium per naturam. dist. 7 dub. 2 (144 b).

als Gottes Weisheit, sondern auch als Gottes Kraft bezeichnet wird[1]. Und damit kommen wir zum Zweiten: das Wort ist auch Schöpferwort, es bildet die Dinge nicht nur vor, sondern enthält auch in sich die operative Kraft. In ihm und durch es wirkt der Vater[2].

Noch muß hervorgehoben werden, daß Bonaventura die zwei wesentlich verschiedenen Objekte des göttlichen Erkennens bei der Zeugung des Wortes unterschiedslos mitwirken läßt. Mit demselben Blick erkennt der Vater sich selbst und seine Nachahmbarkeit in den Dingen. Und dieser eine Blick ist der fruchtbare, zeugende. Das Wort enthält also gleichsam auf einer Stufe das Abbild des Vaters und das Vorbild der Kreatur. Ganz anders stellte sich Skotus.

Noch erfordert der Begriff des Sprechens eine Bemerkung. Nicht ganz mit Unrecht hat de Régnon darauf aufmerksam gemacht, daß bei der Betrachtungsweise der zweiten göttlichen Person als Verbum die Schwierigkeit vorliegt, diese Person als selbständige, neben dem denkenden Vater stehende Individualität verständlich zu machen[3]. Von Anselm darf man sagen, daß er daran scheitert[4]; Bonaventura kann man wohl eine bessere Note ausstellen. Er bemüht sich, aus dicere mehr zu machen, als ein einfaches intelligere, nämlich die Produktion eines gedanklichen Abbildes, das einer intellektuellen Zeugung gleichgesetzt werden kann, weil sie eben ein wirkliches Produkt des denkenden Geistes zeitigt. Aber er sieht, daß selbst bei seiner Formulierung die Frage nicht zu umgehen ist: warum nur e i n Wort, wo drei sprechen? Die Antwort lautet: weil nur bei e i n e m dieser Sprechenden das dicere mit einer geistigen Empfängnis verbunden

---

[1]) Virtus appropriatur Filio, sicut dicitur primae ad Corinthios primo: Christum dicimus Dei virtutem et Dei sapientiam. dist. 32 art. 2 q. 2 ad 5 (564 b).

[2]) Verbum . . . in quo omnia disposuit et disponendo omnia facit. Unde Augustinus in libro Confessionum: Verbo tuo tibi coaeterno facis, quaecumque facis. Coll. Hex. l. c. Vgl. auch die ganz augustinische Auslegung des „In principio creavit Deus . . .“, die so oft wiederkehrt. II. Sent. dist. 1 p. 1 dub. 2 (36 37); Brevil. II c. 5 (V 223 a); Filius als brachium Patris. Comm. in Luc. cap. 11 n. 46 (VII 292 a).

[3]) II p. 170 ff.

[4]) Das ganze ziemlich lange Kap. 63 (208 10) behandelt das in Kap. 62 gestellte Problem, wie denn in Gott nur ein Wort sein könne, da doch drei Personen sich selbst und einander gegenseitig „sprechen“. Aber eine Lösung kommt nicht zustande; nur auf die Tatsache wird hingewiesen, daß nur der Vater ein Wort hat, das zugleich Sohn sei und ihm in allem gleiche. Kap. 64 verzichtet dann unter Berufung auf die Sublimität des Geheimnisses auf die eigentliche Lösung: Videtur mihi huius tam sublimis rei secretum transscendere omnem intellectus aciem humani . . . Sufficere namque debere existimo . . . si ad hoc ratiocinando pervenerit, ut eam certissime esse cognoscat: etiamsi penetrare nequeat (200 f.).

ist, denn nur ihm eignet die Fruchtbarkeit hierzu. Bei den anderen Personen ist das verbum mentis identisch mit der göttlichen Wesenheit[1]).

Er geht sogar noch weiter, indem er Vorteile der Bezeichnung Verbum hervorhebt. Durch diesen Ausdruck wird die erste Prozession als innergöttliche, immanente charakterisiert, wodurch sich die Gleichwesentlichkeit des Verbum heraushebt. Ferner erscheint sie als geistiger Prozeß, bei dem alle körperlich-unvollkommenen Vorstellungen ausgeschlossen sind[2]). Endlich ist in ihm der Beruf des Sohnes ausgedrückt, Mittler, Offenbarer des Vaters zu sein.[3]).

3. Die vollkommene Ähnlichkeit mit dem Vater wird noch mehr ins Licht gerückt durch den dritten Ausdruck „Imago". Hiermit erscheint die Ähnlichkeit als ausdrückliche und gewollte Nachbildung des Ersten im Zweiten, als Gleichförmigkeit, ja als allseitige und denkbar vollkommenste Gleichförmigkeit[4]). In ihr sucht man mit Recht die Eigentümlichkeit des Sohnes, unbeschadet der identischen Wesensübereinstimmung auch des Heiligen Geistes mit Vater und Sohn; und zwar aus einem doppelten Grund. Zunächst kann die höchste Ähnlichkeit, expressio in summo, nur zwischen zwei Wesen bestehen — ein Urbild, ein Abbild —, nach dem aristotelischen Axiom: die Fülle kommt nur einem zu. Das gilt in aktivem und passivem Sinn. Ein Abbild, das keinerlei Zusammensetzung und Unterschiede aufweist, kann vollkommen nur ein Urbild ausprägen, nicht mehrere; ebenso kann es von einem Urbild auch nur ein vollendetes Abbild geben. Mehrere vollkommene Abbilder müßten ja ganz identisch sein. (Hierdurch wird der Hl. Geist ausgeschlossen.) Ferner muß das Abbild κατ' ἐξοχήν das Urbild in jeder Hinsicht wiedergeben. Wenn ein Zug nicht darge-

---

[1]) Quamvis enim se intelligant, tamen non concipiunt prolem, quia non est in eis fecunditas ad generandum . . . Nos non intelligimus nisi per intelligentiam, et illa semper est genita. In illa autem Trinitate . . . aliter est quam in imagine, quia quaelibet persona intelligit. dist. 27 p. 2 q. 1 ad 4 (483 a/b).

[2]) Ut Verbum dicatur, quod procedit ab interioribus. l. c. dub. 2 (491 b). Verbum intellectus a mente procedit per modum naturae per omnia ei simile et aequale. l. c. q. 4 corp. (490 a). Verbum importat illam ut mentalem sive spiritualem. l. c. dub. 2. Quoniam . . . cum audimus Patrem et Filium, cogitamus de patre carnali et filio, ut sublevemur ad cogitandum generationem spiritualem, ideo divinissimus Joannes . . . Verbi nomine usus est. l. c. q. 4 corp. (490 b).

[3]) Verbum ut aliis exprimentem quantum est de se sive natum exprimere. l. c. dub. 2 (491 b). Vom Verbum als medium handelt in geistreicher Weise die erste Coll. in Hex. 1 n. 10 ff. (V 330 b ff.).

[4]) Imago est similitudo expressa. dist. 3 p. 2 dub. 4 (I 94 b). Imago importat illam similitudinem ut conformem . . . ut expresse imitantem. dist. 27 p. 2 dub. 2 (491 b). Imago in divinis non solum dicit expressionem personae, sed etiam expressionem in summo. dist. 31 p. 2 art. 1 q. 2 corp. (542 a).

stellt wäre, könnte von einer vollkommenen Wiedergabe nicht die Rede sein. Der Vater aber als Prinzip der dritten Person wird nur abgebildet durch den Sohn, der Mitprinzip des Hl. Geistes ist. Zu diesen Gründen, die Bonaventura nur als Kongruenzgründe wertet (faciunt ad congruitatem), kommt dann der eigentliche (ratio propria), daß er nämlich nach Weise der Natur vom Vater ausgeht, die auf vollkommenste Ähnlichkeit hinzielt[1]).

Wie im „Wort" eine Beziehung zur Kreatur beschlossen ist, die uns gleichsam die Tore der geheimnisvollen Gotteswelt zum Geschöpflichen öffnet, so liegt im „Bilde" ein Hinweis auf die dritte Person. Die Bezeichnung als Bild zeigt also die zweite Person in ihrer zentralen Stellung im trinitarischen Leben als principium de principio, als Ausstrahlung des Vaters, der selbst wieder produktive Kraft innewohnt[2]). Konsequent durchgeführt wird allerdings dieser Gedanke nicht. Er müßte unbedingt dazu drängen, daß Fundament der Ähnlichkeit nicht die Tautousie, sondern die Verwandtschaft im Personencharakter sei. Davon aber liest man bei Bonaventura nichts[3]).

4. Was das gegenseitige logische Verhältnis der drei Bezeichnungen anlangt, so ist ihre gemeinsame Wurzel die Erkenntnistätigkeit Gottes (sapientia vel notitia). Ihr Produkt ist zunächst der Sohn, einfachhin die Emanation durch (geistige) Empfängnis ausdrückend. Die Bezeichnung „Bild" (zweite Stufe) kennzeichnet dieses Erzeugnis als Abbild und Ausdruck des Vaters. „Wort" (dritte Stufe) begreift das alles in sich und fügt noch hinzu den Beruf der zweiten Person, Offenbarer der ersten zu sein[4]).

---

[1]) dist. 31 p. 2 art. 1 q. 2 corp. (542 a/b) und q. 3 ad 5 (544 a).

[2]) Imago (dicit) principaliter (respectum) ad Patrem, sed consequenter respectum ad aliam personam. l. c. q. 2 (542 b).

[3]) Richard hat diese Konsequenz gezogen. Er kann sich Ähnlichkeit nur da denken, wo neben der Übereinstimmung auch aliqua differentia sich findet. Die Wesensidentität ist demnach kein Fundament für die Beziehung der Ähnlichkeit. (de trin. VI 20.) Es muß bei den Proprietäten gesucht werden und kann sich nur darin finden, daß dem Sohn auch die Fruchtbarkeit des Vaters mitgeteilt wurde. (cap. 11.) Bonaventura wertet hingegen die processio per modum naturae als eigentlichen Grund der Bildhaftigkeit.

[4]) Patet ordo in dicendo . . . Nam sapientia vel notitia dicit primum in intelligendo; deinde Filius, qui dicit ipsam emanationem sive conceptionem; deinde Imago, quae dicit modum expressum emanandi; et tertio loco Verbum, quod dicit haec omnia et addit rationem exprimendi et manifestandi. dist. 27 p. 2 q. 3 corp. (488 a/b). Als Zusammenfassung all dieser Unterscheidungen kann gelten die Intuition, die den Sohn als superessentialis radius bezeichnet, der da hervorleuchtet aus dem Pater luminum und alles erhellt und erneut. Est enim emanatio quaedam claritatis virtutis omnipotentis Dei sincera, et ideo nihil inquinatum in hunc fontalem radium valet incurrere. Lignum vitae n. 47 (VIII 85 a).

5. Daß in diesem Abschnitt Material verarbeitet ist, das schon die allerälteste Christenheit beschäftigte, steht allgemein fest. Von protestantischer Seite wurde versucht, den Logosbegriff als einen heidnisch-philosophischen Eindringling in die christliche Gedankenwelt hinzustellen[1]. Harnack sieht in den Apologeten die Schuldigen, die, um das Christentum der gebildeten Welt annehmbar zu machen, es rationalisierten und hellenisierten[2]. Hierzu bot sich ihnen u. a. auch der Logosbegriff an. Zwei Gedanken sollen diese Gelehrten bewogen haben, ihn in die christliche Glaubenswelt herüberzunehmen. Der Logos konnte Vermittler der Weltschöpfung sein und so die Gefahr der Veränderung vom Gottesbegriff fernhalten, er konnte auch als Offenbarungswort die Gottheit in ihrer jenseitigen Unnahbarkeit erhalten[3]. Seeberg[4] urteilt im Einzelnen ungefähr geradeso, doch erscheint bei ihm das Bemühen der Apologeten in wesentlich besserem Lichte. Zwar gilt ihm die Gefahr, die in jedem Vermittlungsversuch liegt: am Wertvollsten des Eigengutes Einbuße zu erleiden, nicht für vermieden, aber er erkennt doch ausdrücklich einen alten Logosbegriff im Christentum an, dem Justin einen neuen zur Seite stellte[5]. Jener faßte den Logos als Wort, Offenbarung, Gesetz, Bund, dieser als Vernunft im stoischen Sinne[6].

Es darf nun nicht bestritten werden, daß durch Justin und die übrigen Apologeten Unklarheiten in die junge christliche Theologie getragen worden sind, und zwar gerade durch den Anschluß an die griechische Philosophie. Andrerseits darf neben den Mängeln ihrer Gedankenbildung nicht übersehen werden, daß von ihnen die im schlichten Glaubensbewußtsein — der Logos bei Johannes wesensgleicher Gottessohn, ebenso der Gottessohn bei Paulus, den Synoptikern und Ignatius v. Antiochien[7] — gelegenen Keime organisch weiterentwickelt wurden. Daß bei der Schwierigkeit der Probleme kleine Unsicherheiten und selbst Irrtümer nicht immer vermieden wurden, kann nicht wundernehmen. Harnack selbst muß ja zugestehen, daß das christliche Glaubensbewußtsein die Lehren der Apologeten nicht als wesensfremd empfand ganz im Gegensatz zu den Aufstellungen der Gnostiker[8]. Und Seeberg muß in der Aneignung des Logosbegriffs einen genialen Griff sehen[9].

Der radikaleren Auffassungsweise, als habe auch Johannes nicht als Christ gehandelt, da er seine christologischen Vorstellungen in die Form des Logosgedankens goß, tritt Seeberg mit anerkennenswerter Entschiedenheit entgegen[10]. Richard faßt mit der dem Franzosen eigenen Leichtigkeit und Durchsichtigkeit die grundlegenden Unterschiede des johanneischen Logos gegenüber dem hellenischen zusammen: „Ainsi au Logos gnostique (éon secondaire) Saint Jean oppose le Verbe éternel, Fils unique de Dieu; au Logos alexandrien (idéal abstrait) le Verbe consubstantiel à Dieu le Père, dont il est réellement

---

[1] Harnack, Dogmengeschichte I 529 ff.; Krüger, Das Dogma von der Dreieinigkeit und Menschwerdung 101; 112/3.

[2] Dogmengeschichte[4] I 496 ff. [3] l. c. 530 ff.

[4] Dogmengeschichte[2] I 273 ff. [5] l. c. 274 A. 1.

[6] Ebd. 274.

[7] Vgl. hierzu die herrlichen Ausführungen von Richard, Artikel Fils de Dieu im Dictionnaire de Théol. cath. V 2397 ff.

[8] a. a. O. 461 f. [9] a. a. O. 275. [10] l. c. 83.

distinct; au dualisme général philosophique, spécialement déiste, le Verbe omnicréateur et incarné“ (2405).

Interessant ist auch, daß der machtvollste Kämpfer im Streit um den Logos, St. Athanasius, ganz und gar von soteriologisch-christologischen, durchaus nicht von kosmologischen Gedanken beseelt war[1]). De Régnon macht große Anstrengungen, um das Wort Logos in seiner Bedeutung bei den griechischen Vätern herabzusetzen[2]). Er läßt ihm nur die Bedeutung einer analogen Benennung, nicht den Charakter eines Eigennamens[3]), den es zweifellos bei Augustin hat. Bilz drückt sich formell zwar vorsichtiger aus[4]), gibt ihm aber in der Sache doch recht, wenn er bei Damaszenus und damit schließlich in der ganzen griechischen Welt überhaupt wohl das dogmatisch-polemische, kaum aber das spekulative Element ausgebildet findet[5]). Er stellt fest, daß der Logos beim Damaszener als Gedankenbild, als Selbstanschauung, nicht aber als inneres Sprechen des Vaters betrachtet und nie mit Hilfe dieses Begriffes die processio via intellectus abgeleitet wird[6]). Durch Augustins psychologische Betrachtungsweise[7]) wurde der Logosbegriff in den Mittelpunkt des Interesses gerückt und bei den Denkern, die sich ihm eng anschlossen — Anselm und Thomas —, behauptete er auch diese Stellung[8]). Richard fällt aus diesem Rahmen heraus; bei ihm findet man von den Gedanken des augustinischen Trinitätswerkes fast nichts wieder. Und auch bei Alexander und Bonaventura zeigt sich eine andere Wertung der Begriffe: hier tritt die filiatio in viel überwiegenderer Kraft auf[9]). Bei Skotus dagegen halten sie sich etwa die Wage, wenn man nicht gar ein Prävalieren des Verbum konstatieren kann. Filius betont mehr die lebendige Natur des Erzeugten, Verbum seine Beziehung zur aktuellen Erkenntnis, es ist deren Ausdruck[10]), mit dem Zweck der Kundmachung[11]).

Was die Begriffe im einzelnen angeht, so ist die Behandlung der Sohn-

---

1) Tixeront, Histoire des Dogmes II 68: La conception philosophique du Verbe s'efface devant celle du Fils; le rôle démiourgique du Logos n'est plus la raison qui explique sa personnalité divine.

2) III 1, p. 394/431. 3) p. 414.

4) Ihm ist Logos Eigenname, l. c. 118.

5) S. 126; vgl. Nager 113 ff.: „Am liebsten wäre Basilius bei der Verteidigung der Devise μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις stehen geblieben wegen des Kampfes mit den Arianern und Pneumatomachen; die spekulative Behandlung der Trinitätslehre hätte er auf ruhigere Zeiten zu verschieben gewünscht.“ S. 114. 6) Bilz 127. 7) de Régnon III 1 p. 552. 563.

8) Anselm geht ja im Monologium sozusagen auf in straffstens konstruierter Nachzeichnung der augustinischen Gedanken über memoria, intelligentia und voluntas. Von Thomas kann de Régnon (II 379) sagen, daß er aus der augustinischen Alternative: eo Filius quo Verbum et eo Verbum quo Filius — bewußt den ersten Teil betont. Summa q. 27 art. 2 corp.: Processio Verbi in divinis dicitur generatio (IV 309).

9) Für Alexander gibt Régnon die Reihe: „Filius, ergo imago, ergo verbum“ an, die wir bei Bonaventura wörtlich wiederfinden (S. 143).

10) dist. 27 q. 2 n. 20 (X 381 a). 11) l. c. n. 14 (370 b).

schaft im kürzesten Stile gehalten[1]). Bei der Darlegung des Logosbegriffs geht die griechische und lateinische Welt nicht ganz dieselben Wege. Im Orient wurde mit gewisser Vorliebe das gesprochene Wort (*λόγος προφορικός*) zu diesen Darlegungen verwandt[2]). Im Abendland setzt die Spekulation mit um so energischerer Betonung des verbum mentis ein[3]); und diese Bahnen hat die okzidentalische Theologie nie verlassen. Der Unterschied der Auffassung ist insofern von Bedeutung geworden, als es auf dem Boden des augustinischen Verbum schwerer war, das innere Sprechen vom bloßen Denken zu trennen, eine Schwierigkeit, der ja Anselm nicht Herr werden konnte. Die vier großen Scholastiker bemühen sich einig um die Abgrenzung dieser Begriffe. Albert hat vielleicht die schönste Formulierung gefunden, wenn er sagt: Intelligere se bedeutet nur die betrachtende Hinwendung des Geistes zu sich selbst; cognoscere se ist das Festhalten der Selbsterkenntnis bei sich selbst; dicere se heißt sich offenbaren durch etwas, was hervorgeht aus dem eigenen Inneren und dem sich beschauenden Geiste ähnlich ist, wie unser Wort, das unseren Begriff offenbart[4]). Die Lösung, die Bonaventura in der schwierigen Frage bietet, wie ein Wort bei drei sprechenden Individuen sein könne (nur eine Fruchtbarkeit), ist in dieser Form originell. Sie stellt eine Verknüpfung der von den genannten vier Großen zugrunde gelegten Unterscheidung zwischen Essentiellem und Notionalem (die bei Alexander am einfachsten erscheint)[5]), mit dem bonaventuranischen Fruchtbarkeitsbegriff dar.

---

[1]) Bei Alexander füllt sie gerade zwei Spalten (q. 60). Thomas widmet ihr gar keine eigene Besprechung, weist nur am Kopfe von q. 34 mit einem Sätzchen darauf hin, daß ratio Filii consideratur ex ratione Patris. Von Alberts Summa gilt etwa das gleiche wie von Alexander. tr. 8 q. 35 m. 1 (XVII 197 a/8 a).

[2]) Bilz l. c. 126; de Régnon, der die Gegensätze übertreibt, III 1, p. 394/463; vgl. Pesch, Theol. Zeitfragen 1901, 18—24.

[3]) Augustin, de trin. passim; tractatus in Joannem. Die von Régnon angeführte Ausnahme zugunsten der griechischen Auffassung (441 2) kann demgegenüber nicht viel bedeuten. Es dürfte kaum angebracht sein, diese Ausnahme darauf zurückzuführen, daß Augustin hier „explique les mystères de la foi au peuple chrétien“ im Gegensatz zu „le sécret d'une méditation philosophique“. Denn die tract. in Joann. sind ebenfalls Predigten vor dem Volk. Andrerorts gilt Augustin das nach außen kundgegebene Wort (verbum quod foris sonat) als Sinnbild des Verbum incarnatum (Verbum factum vox — Verbum factum caro). Vgl. de trin. XV c. 11 n. 20. (Migne 42, 1071/2.) [4]) dist. 27 art. 5 corp. (XIV 418 a).

[5]) q. 62 m. 2 (fol. 153 vb/4 ra). Albert widmet dieser Frage liebevolle Aufmerksamkeit. tr. 8 q. 36 art. 4. Prinzipiell führt er die Lösung nicht weiter. Thomas hat de Régnon die ganze Schärfe seiner Aufmerksamkeit zugekehrt. Er will glauben machen, daß Thomas die ganze Schwere des Problems auf sich habe wuchten gefühlt, so daß es kein Zufall sei, wenn er in demütigem Glauben sich auf die Schrift zurückziehe. q. 34 art. 1 ad 3 (IV 366 b). Aber wenn man die entsprechenden Stellen im Sentenzenkommentar liest, merkt man, daß de Régnon sich täuscht. Diese Ausführungen lesen sich so glatt, daß man vom Gefühl des Unbefriedigtseins nichts spürt. Allerdings soll damit nicht gesagt sein, daß die auch hier wiederkehrende Distinktion von essentiellem und notionalem Sprechen uns tiefere Blicke in das Mysterium tun lasse. dist. 27 q. 2 art. 2 corp. (VII 342 b/3 b).

Wenn Bonaventura dem Wort die Bedeutung als mundus archetypus, als ars plena rationum viventium, zuerkennt, so befindet er sich in Übereinstimmung mit der gesamten Tradition[1]). Nur Skotus macht eine einschränkende Geste. Es ist uns bereits bekannt, daß er verschiedene Momente (signa) im innergöttlichen Prozeß unterscheidet. Am Anfang steht die einfache Anschauung des göttlichen Wesens, dann folgt die fruchtbare Schau und ihr Produkt, der göttliche Sohn. Das dritte und vierte ist die essentielle und notionale Liebe. Und dann erst fällt der geistige Blick und in Abhängigkeit davon der Entschluß Gottes auf die Ideen der Geschöpfe[2]). So können wir es verstehen, wenn Skotus die Beziehung zur Kreatur nicht als zum Wesensbestand des Logosbegriffs gehörend erachtet, sondern nur als Appropriation gelten läßt[3]). Aus dem in Platos Schule gebildeten Logosbegriff brauchte zu seiner Verwendbarkeit die Beziehung zur Welt nicht ausgeschieden zu werden, wohl aber mußte der Logos aus seiner bis zur Bedingtheit gesteigerten Verknüpfung mit der Kosmologie befreit werden, eine Aufgabe, die die Apologeten noch nicht erkannt hatten und der sich die Kappadozier mit Erfolg unterzogen[4]). Schließlich haben Augustins großartige Spekulationen den κόσμος νοητός zum christlichen Erbgut gemacht und zur ars plena rationum viventium umbenannt[5]).

Ausdrücklich sei noch einmal hervorgehoben, daß von der nach de Régnon spezifisch griechischen Formulierung des Logosbegriffs, d. h. von der Leugnung seines Charakters als Eigenname, von der Unmöglichkeit, aus ihm die processio per modum intellectus zu beweisen, bei Bonaventura nicht die Rede sein kann. Nicht weniger wie bei Anselm sind bei ihm Verbum und Intellekt, dicere und intelligere miteinander verbunden[6]).

Als **imago** (εἰκὼν) des Vaters gilt der Sohn in der ganzen theologischen Welt. Bibelstellen wie Kol. 1, 15 und Hebr. 1, 3 verbürgten die Berechtigung solcher Benennung. Der griechischen Patristik bedeutet dieser Begriff 1. daß das Bild dem Gegenstand ähnlich sei, 2. daß es ihn bekannt mache[7]). Verbunden mit der in der griechischen Theologie festgehaltenen Idee von der absoluten Unsichtbarkeit des Vaters und der von der geradlinigen trinitarischen Entfaltung, entstand so die Anschauung, der Sohn sei das offenbarende Bild des Vaters, der Heilige Geist das des Sohnes[8]). Man

---

[1]) de Régnon ist wohl zu feinfühlig, wenn er Unterschiede auch hier zu konstatieren sucht, als wolle Bonaventura nicht nur, wie Thomas, eine Appropriation der Ideen an den Sohn sehen, sondern eine formelle Beziehung auf den Logos in der Art der Griechen. II p. 562 ff.

[2]) Klein l. c. 21.

[3]) dist. 27 q. 3 n 22 4 (X 382 a b).

[4]) Willmann, Geschichte des Idealismus II 181.

[5]) Die ersten tractatus in Joann; besonders I n. 16. 17 (Migne 34, 1387 s). de trin. VI c. 9 n. 11 (Migne 42, 931 f.).

[6]) In intellectu verbi cadunt istae condiciones, scil. intelligentis cognitio, similitudinis conceptio, et alicuius expressio. dist. 27 p. 2 q. 3 corp. (487 b).

[7]) de Regnon III 1 p. 320 ff. Diese Begriffsbestimmung erfolgt im Anschluß an Damaszenus. Bilz fügt als drittes Moment das der relativen Abhängigkeit vom Urbild hinzu. S. 130. [8]) l. c.

hat dort also nicht wie in der Scholastik der generatio die ratio similitudinis vorbehalten, sondern diese auch der spiratio zugebilligt[1]).

Demgegenüber stellt Augustin den Satz: Filius solus imago Patris. Nun richtet sich diese These allerdings im Zusammenhang nicht gegen die Bezeichnung des Heiligen Geistes, sondern des Vaters als Bild; denn es wird dort der relative Charakter des Vaters dargetan[2]). Aber das Wort blieb maßgebend für die ganze Scholastik; diesmal sogar unter Einschluß Richards. Die Begründung für diese Stellungnahme ist aber recht verschieden[3]). Der Hauptgrund, der Bonaventura bestimmt, der modus procedendi per generationem, ist auch für Albert[4]) und Thomas[5]) entscheidend. Die beiden Kongruenzgründe Bonaventuras aber lehnt der Aquinate als ungenügend ab. Alexander bleibt innerhalb der richardschen Gedankengänge, wenn er die Bildhaftigkeit des Sohnes mit der Übereinstimmung in der Produktivität begründet und deshalb dem Heiligen Geiste abspricht[6]).

3. Teil: Der Heilige Geist.

1. Der Heilige Geist, der durch den Willen von Vater und Sohn ausgeht, ist nur Träger einer Notion, der spiratio passiva. Bonaventura beregt zwar auch die Frage, ob ihm nicht noch eine andere zukommen könne, weil er doch keine weitere Person hervorbringt und auch nicht durch die via naturae hervorgeht; allein beides wird verneint; denn wenn hierdurch auch Eigenheiten der dritten Person hervorgehoben werden, so können sie doch nicht die Grundlage für eine neue 6. oder 7. Notion abgeben, weil sie eine reine Privation, keine positive Vollkommenheit aussagen[7]).

So bleibt es also für die letzte göttliche Person bei der einen Eigentümlichkeit der spiratio passiva, durch die sie Spiritus Sanctus ist. Spiritus kann im Sinn der Geistigkeit und als Bezeichnung für das Hauchen genommen werden (a spiritualitate, a spiratione). Das Hauchen, Atmen ist ein innerer, beständiger und lebenspendender körperlicher Akt, der seinen Ursprung in der Wärme hat. Er eignet

---

[1]) de Régnon, ibid. 317 ff.; 328 ff.

[2]) de trin. VI c. 2 n. 3. Filius solus imago Patris quemadmodum et Filius; non enim ambo simul Filius. Hoc solum de eis dici non potest, illud de illo, quod simul ambo non sunt. (Migne 42, 925.)

[3]) de trin. VI 19 lehnt er diese Formel ab, weil das Nichtgeborenwerden des Vaters und Geistes kein Grund sei, in diesem das Abbild jenes zu sehen.

[4]) Summa tr. 8 q. 35 m. 2 ad 3 (XVII 199 a).

[5]) Summa q. 35 art. 2 corp. (IV 373 a/b). [6]) q. 61 m. 3 art. 2.

[7]) Si privative (accipitur ratio distinguendi a parte originis), aut privat originem per modum producentis, et hoc non dicit nobilitatem, scil. non producere, ideo non est notio; aut privat originem per modum producti, et hoc vel specialiter vel generaliter; si specialiter non dicit nobilitatem. dist. 26 q. 4 corp. (461 a).

sich gut zur Symbolisierung der geistigen Liebe, die ein inneres Leben, etwas Dauerndes und eine gewisse innere Wärme ist[1]. Auf den Dreieinigen übertragen, kommt das Geistsein im ersten Sinn den drei Personen zu, im zweiten nur der dritten, weil sie durch den Willen, durch die Liebe und als die Liebe der beiden anderen Personen hervorgeht[2].

Da es nun aber eine doppelte Liebe gibt, eine reine und heilige und eine niedrige, lüsterne, so fügt die Kirche dem Worte Geist das Beiwort Heilig hinzu. Dieser Zusatz erübrigt sich bei dem Sohn, der nicht durch den Willen, sondern nach Weise der Natur ausgeht, bei der von Gut und Böse nicht die Rede ist[3].

Kaum bemerkt zu werden braucht, daß dieser Name mit Recht der dritten Person als Eigenname beigelegt wird, denn er bezeichnet ihre Eigenart unter Hinweis auf die Relation[4].

2. Von hier ist kein großer Schritt mehr zur zweiten Benennung der dritten Person als persönliche Liebe. Der Heilige Geist als Produkt der gegenseitigen Liebe von Vater und Sohn erhält den Namen „Liebe des Vaters und Sohnes" nicht nur zugeeignet, sondern als seinen eigentlichen, seine Eigenart kennzeichnenden Eigennamen. Denn wenn ich einen anderen liebe, so geht diese Liebe von mir, d. h. von meinem Willen aus. Aber als Akzidens kann die Liebe den Willen, ihren Träger, nicht verlassen und auf den Geliebten übergehen. Anders bei Gott! Hier ist die Liebe nicht Akzidens, sondern Hypostase[5]. Der Heilige Geist ist also die persönliche Liebe in Gott. Bonaventura präzisiert dies näher. Das Wort Liebe kommt für Gott in einem dreifachen Sinn in Betracht, im wesentlichen, notionalen und persönlichen. Im ersten, weil jede Person sich selber liebt; im notionalen, weil Vater und Sohn übereinstimmen in der liebenden Hauchung des Heiligen Geistes; im persönlichen endlich, weil das Produkt dieser Hauchung nichts anderes sein kann als Liebe. Das beleuchtet Bonaventura durch das Beispiel der ehelichen Liebe, die auf Erzeugung von Nachkommenschaft geht. Wenn diese durch die Übereinstimmung der beiden Willen allein zustande käme, wäre sie als Liebe zu bezeichnen, ein Ausdruck, der jetzt als emphatisch empfunden würde. Nun geht aber der Heilige

---

[1]) dist. 10 art. 2 q. 3 corp. (204 a b).

[2]) Secundum quod dicitur spiritus a spiritualitate, sic convenit toti Trinitati . . . et sic est nomen absolutum . . . Sec. autem quod dicitur a spiratione, sic convenit illi soli personae, quae procedit ut amor. l. c. [3]) ibid.

[4]) Spiritus dicitur quia spiratur; ergo refertur ad spirantem . . . spiritus, eo quo spiritus, habet esse a spirante . . . spiritus dicitur relative. dist. 18 dub. 1 (333 a b).

[5]) Quando ego amo alium, amor non exit a me, ita ut recipiatur in alio, sed tantum a voluntate procedit, et quia est accidens, ideo non recedit, sed in voluntate subsistit. In divinis vero, quia est hypostasis, ideo in se subsistit. dist. 10 art. 1 q. 2 ad 2 (198 a).

Geist aus einzig und allein durch das Zusammenstimmen des unendlich freigebigen Willens von Vater und Sohn, also ist er deren Liebe[1]). Das ist auch die Bedeutung des oft ventilierten Axioms: Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto. Das „se" ist nicht reflexiv, sondern retransitiv gebraucht; der Sinn also: der Vater liebt den Sohn und der Sohn den Vater im Heiligen Geist. Die notionale fruchtbare Liebe ist damit gemeint, nicht die essentielle, die auch dem Heiligen Geiste zukommt[2]). Die Hauchung einer Person ist nicht nur ein Zeichen der notionalen Liebe, wie Simon von Tournai meinte; aber es geht auch zu weit, wenn Wilhelm von Auxerre lehrt, der Heilige Geist sei die formelle gegenseitige Liebe von Vater und Sohn. Denn dann empfingen ja die hauchenden Personen etwas vom Gehauchten[3]); und da es in Gott keine Teile gibt, empfingen sie das Sein von ihm, während doch das Gegenteil der Fall ist. Bonaventura sucht den Mittelweg zwischen beiden, den vor ihm ein unter Richards Schriften stehendes Werkchen (von Bonaventura fälschlich dem Hugo beigelegt)[4]), gegangen ist. Demgemäß läßt er die Hauchung des Geistes die formale Wirkung der wechselseitigen Liebe sein, Wirkung allerdings nicht im Sinne des causatum, sondern des principiatum. Als Beispiel führt er den Satz an: ich liebe dich durch die aus mir hervorgehende Liebe. Hier ist das Hervorgehen der Liebe formeller Effekt der Liebe zum Freund. Nur besteht zwischen beiden Fällen der große Unterschied, daß es sich das einemal um eine akzidentelle Liebe handelt, das anderemal um eine Persönlichkeit[5]). Hier ist der Anknüpfungs-

---

[1]) dist. 10 art. 2 q. 1 corp. (201 a).

[2]) In . . . sensu (scil. essentiali) pronomen cum verbo construitur reciproce . . . In . . . sensu (scil. notionali) pronomen construitur cum verbo retransitive. Unde sensus est: Pater et Filius diligunt se, id est, Pater diligit Filium, et Filius Patrem. dist. 32 art. 1 q. 1 corp. (558 a).

[3]) Aus diesem Grunde sind die Wendungen „Pater est sapiens sapientia genita" oder „Potens potentia genita" abzulehnen. Eine Auslegung wie das „diligunt se Spiritu Sancto" lassen die rein essentiellen Begriffe Weisheit und Macht nicht zu. dist. 32 art. 2 q. 1 und 2 (I 561—64); dub. 1—4 (565/6).

[4]) Anmerkung der Franziskaner zur Stelle. I 560 Note 7.

[5]) Aliquorum positio fuit quod ablativus ille (Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto) construitur in ratione signi, non in ratione formae... Sed haec positio non est sufficiens ... Aliorum positio fuit, quod ablativus ille construitur in ratione formae . . . Sed haec positio non potest omnino stare ... Et licet neutra sit omnino sufficiens, tamen utraque habet in se aliquid veritatis ... Et ideo ... colligitur media positio sobria et sufficiens: videlicet quod ille ablativus construitur in ratione effectus formalis, si licet nominare effectum quod est ex principio ... In hoc tamen est differentia, quia amor a te procedens est in te requiescens ut uniens et inhaerens, quia est accidens; sed in divinis amor . . . non est accidens, sed substantia et hypostasis ... l. c. q. 2 (560 a/1 a).

punkt für die Berechtigung, ihm die geschaffene Liebe, die Liebe, durch die wir Gott lieben, zuzueignen. Nicht aber kann man wie dies früher, z. B. noch beim Lombarden, geschah, im eigentlichen Sinne den Heiligen Geist als die Liebe bezeichnen, durch die wir Gott lieben[1].

Nur eine neue Form für die Bezeichnung Liebe ist der Name Band (nexus). Sie beruht darauf, daß es die vornehmste Wirkung der Liebe ist zu einen (unitas), zu verknüpfen. Diese Bezeichnungen müssen ebenfalls als nomina propria, nicht als appropriata gelten[2].

3. Der Emanationsweise der dritten Person (per modum liberalitatis) entspricht ihre Benennung als Gabe und Geschenk, die ebenso als Eigenname zu gelten hat[3]. Der Sinn dieser Bezeichnung ist nicht: gegenseitiges Geschenk von Vater und Sohn, sondern Geschenk beider an die Kreatur[4]. Wie ist es aber möglich, eine Beziehung zum Geschöpf zur Grundlage eines Eigennamens einer göttlichen Person zu machen[5]? Darauf antwortet Bonaventura durch eine dreifache Unterscheidung: Gabe bezeichnet die Beziehung zum Beschenkten nach drei Gesichtspunkten: secundum actum, sec. habitum, sec. aptitudinem. Im ersten Sinn heißt der Heilige Geist Geschenk, wenn er wirklich hic et nunc einem Menschen mitgeteilt wird. Das ist aber ein einmaliges rein zeitliches Ereignis. Im zweiten Sinn erscheint er als mit der Eigenschaft, dem dauernden Habitus des Geschenktwerdens und Geschenktwerdenkönnens behaftet. Secundum aptitudinem ist er Geschenk, weil er seinem Personcharakter nach als Produkt höchster göttlicher Freigebigkeit geeignet ist mitgeteilt, geschenkt zu werden. Das ist etwas Ewiges, Charakteristisches für die dritte Person[6], denn es folgt unmittelbar aus der Art des inneren Hervorgangs[7]. Wir

---

[1]) Quo diligimus effective, ... caritas sive amor est totius Trinitatis et Spiritus Sancti appropriate. dist. 17 p. 1 q. 1 corp. (294 b).

[2]) Dicendum quod nexus proprie dicitur de Spiritu Sancto sive unitas amborum. Ratio autem huius est, quia Pater et Filius communicant in uno Spiritu, et ideo amborum est unitas. Et rursum ille Spiritus est amor et ideo communicant in eo ut in uno amore; et quia amor propriissime nexus est, ideo Spiritus Sanctus proprie nexus est. dist. 10 a. 2 q. 2 corp. (202 b).

[3]) dist. 18 q. 4 corp. (328 b).

[4]) Quia a vi spirativa, spiritus; quia per modum nexus, amor; quia nos natus connectere, donum. dist. 18 q. 5 ad 4 (331 b).

[5]) Nihil dicens respectum ad creaturas est proprietas distinctiva personae; quia omni respectu ad creaturas circumscripto, tenet distinctio personalis. l. c. opp. 1 (330 a).

[6]) Diese Entwicklung steht dist. 18 q. 2 corp. (325 b).

[7]) De necessitate sequitur, si procedit per modum doni, quod sit donabilis. l. c. q. 5 corp. (330 b). Man bezeichnet die göttliche Gabe besser mit dem Worte donum als mit datum. Datum schließt ein zeitliches Moment in sich. Außerdem kommt in donum die Freigebigkeit des göttlichen Spenders

haben in dem Namen donum, der Inner- und Außergöttliches umschließt, eine völlige Parallelerscheinung zu Verbum. Beide „bezeichnen mit“ Wirkungen in der Kreatur[1]).

Weil der Heilige Geist uns geschenkt und eingegossen ist, können wir ihn unseren Geist nennen[2]). Ein Doppeltes ist in der Eingießung uns gegeben, die geschaffene Gnade und der ungeschaffene Geber. Doch kann hier auf die interessanten Einzelfragen, die zu Bonaventuras Zeit z. T. noch kontrovers waren, nicht eingegangen werden[3]).

Wir schließen diesen Teil mit den zusammenfassenden Worten des unsterblichen Breviloquium: „Der dritten Person ist es eigen Geschenk zu sein, Band oder Liebe der beiden anderen Personen und Heiliger Geist. Das erste Wort bezeichnet sie als freiwillige Gabe, das zweite als freiwillige und vorzügliche Gabe, das dritte als freiwillige, vorzügliche und persönliche Gabe“[4]).

4. Wenn wir den Quellen solcher Lehren in der patristischen Literatur nachgehen, so werden wir uns darüber von vornherein klar sein, daß wir an diesem Punkte Lehrunterschiede finden werden. Die Begriffsreihe Spiritus, caritas sive nexus, donum trägt ausgeprägt lateinischen, speziell augustinischen Charakter. Für den Orient würde sie verschieden lauten, je nachdem wir den Kreis der berücksichtigten Autoren enger oder weiter ziehen. Heiliger Geist, Geschenk, Bild des Sohnes, Heiligkeit Gottes, Vollendung — das werden Namen sein, die wir bei allen Vätern antreffen[5]). De Régnon zählt noch eine erkleckliche Anzahl anderer Benennungen auf: lebendiges Wasser, Salböl, Königtum, Wohlgeruch, Duft[6]). Man darf wohl behaupten, daß diese Verschiedenheit in den Ansichten der beiden Weltteile zum guten Teil auf die streng wissenschaftliche Reinigung des trinitarischen Denkens zurückgeht, die Augustin in seinen monumentalen 15 Büchern de Trinitate vorgenommen hat. Er hat hier den Begriff der Appropriation eingeführt und mit seiner Hilfe alle nicht die Relation bezeichnenden Namen, selbst solche, die in der Hl. Schrift gern für eine bestimmte Person gebraucht werden, aus

---

und die über alles Vergeltenkönnen erhabene Überfülle des Geschenkes besser zum Ausdruck. Datum . . . nomen verbale concernit tempus, donum a tempore subtrahit... Donum supra rationem dati addit conditionem liberalitatis sive irreddibilitatis, quae est conditio magnae nobilitatis. l. c. q. 3 corp. (327a).

[1]) Sicut supra dictum est de Dono, ita etiam nunc intelligendum de Verbo. Concedendae igitur sunt rationes probantes quod dicit respectum. dist. 27 p. 2 q. 2 corp. (485b). [2]) dist. 18 q. 6 corp. (333b).

[3]) dist. 14 a. 2 q. 1 corp. (249b/50a): Spiritus Sanctus et donum creatum, quod est gratia Concedendum . . . est utrumque dari. Die wichtigste Kontroverse über die Liebe, ob sie ein geschaffener habitus oder der Heilige Geist selber sei, wurde oben erwähnt (S. 151 mit A. 1). Dabei trennt sich Bonaventura von Lombardus, der an der letzteren Meinung festhält.

[4]) Donum nominat ipsum ut datum voluntarium; caritas sive nexus ut datum voluntarium et praecipuum; Spiritus Sanctus ut datum voluntarium, praecipuum et hypostaticum. Brevil. I c. 3 (212a).

[5]) Bilz 175 ff. [6]) III 2 p. 389 ff. 401 ff. 407 ff. 415 ff.

der Liste der Eigennamen gestrichen. Der Name Liebe für den Heiligen Geist ist augustinischen Ursprungs[1]). Die Griechen hatten ihm zwar die ethischen Eigenschaften Gottes zugeschrieben und ihn demgemäß Heiligkeit Gottes genannt[2]), aber vor dem Hervorgang durch den Willen im Hauche der Liebe hatten sie Halt gemacht[3]).

Im einzelnen fanden sie in *πνεῦμα* den das Sprechen des Wortes begleitenden und von ihm untrennbaren Hauch[4]); die Benennung als *πνεῦμα ἅγιον* fanden sie gerechtfertigt als Ausdruck dafür, daß die dritte Person Vater und Sohn, die beide heilig und Geist sind, gemeinsam sei[5]), eine Vorstellung, die auch Augustin geläufig ist[6]). Scheeben meint, daß bei den Griechen *πνεῦμα* neben der animalischen auch eine vegetative Bedeutung habe, indem es den Atem, das Hauchen, den Duft der Pflanzen bedeute[7]).

In der Bezeichnung als Geschenk findet de Régnon eine dem Abendland gegenüber unterscheidende Nüance. Die Griechen, so meint er, bevorzugten das Wort *δωρεά, δώρημα* vor dem die lateinische Auffassung gebenden *δῶρον*; sie drückten damit mehr den Heiligen Geist als lebendigen Schenkungsakt, als action vivante, substantielle et subsistante aus[8]).

Auf die anderen Bezeichnungen einzugehen erübrigt sich, da sie bei Bonaventura keinen Widerhall gefunden haben oder — Bild — bereits erledigt sind. Wenn die Griechen der dritten Person die Tätigkeit des Vollenders (*τελεσιουργός, τελειοῦν*) beilegen, so hängt dies mit ihrer Auffassung des trinitarischen Prozesses als einer geradlinigen Entwicklung zusammen, dessen Endpunkt ja zugleich als Vollendung gedacht werden muß. Hiermit ist natürlich die Vorstellung des Heiligen Geistes als einigenden Bandes, als nexus ausgeschlossen, vielmehr muß in solchen Zusammenhängen der Logos als medius (*μέσος*) erscheinen, ein Gedanke, der bei Bonaventuras Hexaemeron eine große Rolle spielt[9]).

Von **Augustin**, dessen Beeinflussung durch griechische Gedankengänge de Régnon gerade bei der Lehre von der dritten Person betont[10]), haben wir bereits das Wichtigste im Umriß aufgezeichnet. Wenn er caritas als Name des Heiligen Geistes in die Theologie einführt, so will er dies nur als Appropriation verstanden haben. Alle drei Personen sind una caritas[11]); aber wer könnte treffender **besonders** mit diesem Namen belegt werden als die dritte Person, da der Heilige Geist den anderen beiden gemeinsam ist, welche Gemeinsamkeit sprechend gesinnbildet wird durch die gegenseitige Liebe von Vater und Sohn?[12]) Augustin mußte diesen zurückhaltenden Stand-

---

1) l. c. III 1, p. 287. Vgl. unten S. 177 f.

2) l. c. III 2, p. 117. 349; vgl. Bilz 182 ff. 3) Bilz 186.

4) l. c. 176 ff.; hier geht Bilz mit Régnon zusammen (III 2, 156 ff.).

5) Régnon 294 ff. In diesem Sinne ist auch das *τὸ ἐξ ἀμφοῖν συνημμένον* bei Gregor Naz. a 31 n. 2 (Migne 36, 136 A B) zu deuten: nicht wie Pohle, Dogmatik I^{5} 338. 6) de trin. XV c. 19 n. 37; de Régnon l. c. 296 ff.

7) Dogmatik I 841; 850 1.

8) l. c. p. 490. 9) Coll. 1 n. 10 ff. (V 330 b). Vgl. oben S. 57 m. A. 2.

10) III 2, p. 356. 11) de trin. XV c. 17 n. 29 (1081).

12) Si caritas qua Pater diligit Filium, et Patrem diligit Filius, ineffabiliter communionem demonstrat amborum, quid convenientius quam ut ille dicatur caritas, proprie, qui Spiritus est amborum? de trin. XV c. 19 n. 37 (1086).

punkt einnehmen, weil er über den Charakter der zweiten Prozession sich genau so wenig klar geworden war wie die Griechen[1]). Mit der Bezeichnung „Liebe" ist aufs innigste verknüpft die andere als donum[2]). Sie ist schriftgemäß[3]), charakterisiert ihn als donum increatum, als Begleiter und Inbegriff aller dona creata, und zwar nicht nur appropriate, sondern als Eigenname. Denn die dritte Person geht als schenkbar in der Trinität aus[4]). Merkwürdig ist ja, daß hier etwas Außergöttliches zum Fundament eines göttlichen Eigennamens gemacht wird, und de Régnon hat vielleicht nicht ganz unrecht, wenn er meint, hier sei die lateinische Basis zugunsten der griechischen Vorstellungsweise verlassen[5]). Etwas ganz anderes wäre es natürlich, wenn der Hl. Geist als innergöttliche Gabe angesehen würde.

Bei Anselm steht die neue Formel vom Hl. Geist als Liebe, durch die Vater und Sohn je sich selbst und einander gegenseitig lieben[6]).

Hugo, der den Hl. Geist amor nennt[7]), aber über den Unterschied von generatio und spiratio seine Unwissenheit eingesteht[8]), bietet nichts Neues.

Bernhard nimmt all diese Elemente in seine Anschauungen vom Heiligen Geiste auf. Er ist Geist *κατ' ἐξοχήν*, weil von beiden gehaucht. Er ist heilig *κατ' ἐξοχήν*, weil heiligmachendes Geschenk von Vater und Sohn an die Kreatur[9]).

---

[1]) Von Basilius sagt Nager, a. a. O. 115: „Für die dritte Person ist der *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* unaussprechbar. S. 118 zählt er die Proprietäten auf: „Der Vater in der Proprietät des Vaters, der Sohn in der Proprietät des Sohnes und der Heilige Geist in der seinen." Gregor v. Nazianz fügte den beiden von Basilius geprägten Proprietäten *ἀγεννησία* und *γέννησις* die *ἐκπόρευσις* des Hl. Geistes bei (oratio 31 n. 29; Migne 36, 165 auch schon n. 8, 141 B C), weiß aber nichts Näheres über die geheimnisvolle Art dieses Ausganges zu sagen (l. c. n. 8). Augustin steht fast auf derselben Stufe der Entwicklung: Difficillimum est, generationem a processione distinguere. de trin. XV c. 27 n. 48 (109 III 5). Was er dann unter Verweisung auf seine tract. in Joann. (99 n. 8. 9) ausführt, ist nur eine Abgrenzung der processio gegen die generatio, keine nähere Bestimmung. Schließlich vertröstet er die Leser auf die visio beata: Sic enim videbis, quid distet nativitas Verbi Dei a processione Doni Dei. c. 27 n. 50 (1097).

[2]) Donum proprie quid nisi caritas intelligenda est, quae perducit ad Deum et sine qua quodlibet aliud donum Dei non perducit ad Deum? de trin. XV c. 18 n. 32 (1083). [3]) l. c. n. 33—35 (1083 ff.).

[4]) Quia sic procedebat, ut esset donabile, iam donum erat, et antequam esset cui daretur. ibid. V c. 15 n. 16 (921). [5]) III 1, p. 473.

[6]) Sed si se amat summus spiritus, procul dubio se amat Pater, amat se Filius, et alter alterum ... et ... necesse est, ut pari amore uterque diligat se et alterum. Monol. c. 51 (Migne 158, 201). Iste itaque amor est summus spiritus. c. 53 (201/2).

[7]) Summa sent. tr. 1 c. 6 (Migne 176, 51): amor ejus Deus est.

[8]) l. c. cap. 7 (53): Quid autem sit gigni, quid procedere, in hac vita sciri non potest.

[9]) Spiritus tamen sanctus quasi specialiter spiritus dicitur, quod ab utroque procedat, firmissimum et indissolubile vinculum Trinitatis; tanquam proprie sanctus, quod sit donum Patris et Filii omnem sanctificans creaturam. In pent. sermo 3 n. 2 (2025).

Auch in dem lieblichen Worte vom Heiligen Geist als Kuß des Vaters und Sohnes will sich das trinitarische Verhältnis der Gemeinschaft ausdrücken[1]. Aus solchen Anschauungen ergibt sich ganz von selbst die Bezeichnung als festes trinitarisches Band[2].

Der Lombarde beschränkt sich auf Wiedergabe augustinischer Gedanken, nicht ohne hie und da die Grenzsteine etwas nach vorne zu verschieben. So scheint er amor zum Eigennamen machen zu wollen[3]; sicher geht sein Wortlaut und das dafür herangezogene Hieronymuszitat über den augustinischen Standpunkt weit hinaus. Trotzdem bleibt er seinem Meister κατ' ἐξοχήν treu im Bekenntnis des Nichtwissens, wie die beiden Prozessionen sich unterscheiden[4]. Einen Schritt vorwärts bedeutet es auch, wenn er die Frage anregt, ob donum nicht innertrinitarisch, d. h. der Heilige Geist als Geschenk des Vaters an den Sohn oder umgekehrt gedeutet werden könne. Wenn er die Frage auch verneint, so war doch damit der Weg geöffnet für den Gang der Spekulation in der Folgezeit[5]. Der sonst nicht gerade fortschrittliche Präpositin tut hier den entscheidenden Schritt. Amor et donum non sunt unum, sed unius ad alium: Geschenk des Vaters an den Sohn und des Sohnes an den Vater[6]. Eine ganz eigene Stellung nimmt hier wieder Richard ein. Er benutzt sämtliche drei Namen, aber in einem ganz besonderen Verstande. Als Spiritus-Hauch bezeichnen wir diese Person in einer doppelten Hinsicht. Der Heilige Geist ist der Hauch der anderen Personen, ohne den sie nicht sein können. Ebenso ist er der spiritus amoris, ohne den die Heiligen nicht heilig sein können (Spiritus sanctus)[7]. So ist seine Bezeichnung als amor oder caritas und zugleich als donum durch die „amoris infusio" begründet[8]. Zur inspiratio in die Seelen eignet sich die dritte Person deshalb ganz besonders, weil sie Vertreter des amor debitus ist; die Geschöpfe können doch Gott nicht völlig gratuite lieben. Diese Namen erhalten aber bei Richard ein ganz anderes Gesicht, weil er der „psychologischen Auffassung" Augustins und ihrer späteren Ausbildung nicht treu bleibt. Ich erinnere nur an die ausdrückliche Behauptung, daß beide Personen de paterna voluntate ausgehen[9]. Diese kurzen Züge genügen, um den Prior von St. Viktor in seiner splendid isolation zu zeigen auch gegenüber Bonaventura. Nur nach einer Richtung hin hat er deutlich nachgewirkt: auf Alexander, wie wir gleich sehen werden.

---

[1]) Osculum invisibile Spiritus; qui propterea in illo dominico flatu datus est, ut per hoc intelligeretur et ab ipso pariter tamquam a Patre procedere, tamquam vere osculum, quod osculanti et osculato commune est. In cant. sermo 8 n. 2 (2698). [2]) Vgl. oben S. 154 A. 9.

[3]) Spiritus sanctus amor est sive caritas sive dilectio Patris et Filii. dist. 10 c. 1 (192 a). De hoc Hieronymus ... Spiritus Sanctus nec Pater est nec Filius, sed dilectio quam habet Pater in Filium et Filius in Patrem. ibid. c. 2 (193 a).

[4]) dist. 13 c. 3 (228 b). [5]) dist. 18 c. 2 (320 a). [6]) fol. 26 vb.

[7]) de trin. VI c. 9 (Migne 196, 974). Ad huius itaque spiritus similitudinem, qui procedit et spirat de multorum cordibus, dictus est Spiritus ille, qui in trinitate personarum procedit ex duobus ... Merito ergo Spiritus sanctus dicitur ille, sine quo nullus spiritus sanctus efficitur. l. c. c. 10 (974 5).

[8]) l. c. c. 14 (978/9). [9]) l. c. und cap. 3 (969).

Bei Wilhelm v. Auvergne, den seine starke Denkerpersönlichkeit immer etwas isoliert hält, erscheint der Heilige Geist als Einheit der Liebe, die Vater und Sohn über die wesenhafte Einheit hinaus verknüpft (primae pacis vinculum, prima concordia)[1]. Liebe äußert sich im Geben (donum); dies wird also hier wie bei Präpositin innertrinitarisch gefaßt (amor mutua amicorum possessio)[2].

Alexander nennt Richard wiederholt als Quelle[3]. Was die Lehre vom Namen Heiliger Geist angeht, so ist Alexander nur der Dolmetsch Richards[4]. Als donum bezeichnet er die dritte Person — und durch Aufnahme dieses Gedankens hat er, der einflußreichste Summist, die theologische Entwicklung merklich gefördert — nicht nur wegen seiner Beziehungen zur begnadeten Kreatur, sondern weil er von Vater und Sohn ausgeht, nicht ratione generantis, sondern ratione dantis[5]. Diese Idee verknüpft sich eng mit der der Liebe. Liebe und Schenken sind nur zwei Seiten derselben Sache. Die Liebe, wenigstens die wohlwollende, wird ja geradezu durch das Beiwort „freigebig" charakterisiert (amor liberalis, liberalitas)[6]. Als donum internum besitzt der Heilige Geist auch die aptitudo zum Geschenktwerden an die Kreatur (ad hoc est ut detur)[7]. Wenn Alexander es für notwendig hält, die Beilegung des Titels nexus gegen den Vorwurf zu verteidigen, daß ein extremum doch nicht medium sein könne, so dürfen wir hierin einen Affront gegen die griechische Auffassung sehen[8]. Ein flüchtiger Blick zeigt uns, daß wir in Alexander die maßgebende Quelle Bonaventuras vor uns haben[9].

Die Dominikanerschule sehen wir an diesem Punkte in Einigkeit mit unserem Lehrer.

Skotus, als der scharfe Kritiker, lehnt es ab, den Heiligen Geist als amor mutuus gelten zu lassen, denn als sein Prinzip gilt ihm nicht die Liebe des Vaters zum Sohn und umgekehrt, sondern die Liebe beider zu der ihnen gegenwärtigen göttlichen Wesenheit, als dem ersten Objekt ihrer Willensbetätigung[10]. Aus demselben Grund muß er die Auffassung abweisen, als könne die dritte Person das persönliche Geschenk des Vaters an den Sohn und des Sohnes an den Vater bedeuten. Selbst angesichts der augustinisch-

---

[1]) de trin. cap. 20 (25a). Vgl. noch cap. 43 (55a/b).

[2]) cap. 21 (26a); vgl. noch: amor eo ipso quod procedit, donum est, quod datur amato. cap. 22 (27a).

[3]) q. 43 m. 3 art. 2 corp. (fol. 112va) und q. 63 m. 2 corp. (155ra/b).

[4]) letztzitierte Stelle.

[5]) Habet rationem doni non ex habitudine ad creaturas, sed ex modo suae processionis a Patre et Filio ... Filius procedit a Patre ratione generantis, non dantis. q. 64 m. 1 ad 44 (155vb).

[6]) Amor ut est donum sive emanatio liberalitatis a condilectis et sic est Spiritus sancti. q. 43 m. 3 art. 2 corp. (112va).

[7]) q. 64 m. 3 (156rb). [8]) q. 43 m. 3 art. 3 corp. und ad 3 (113ra/b).

[9]) Wilhelm v. Auxerre können wir, weil gar keine Sonderstellung einnehmend, hier übergehen.

[10]) Pater non spirat Spiritum Sanctum, inquantum diligit Filium primo, sed Pater et Filius inquantum habent essentiam divinam praesentem ut objectum primum voluntatis suae. dist. 12 q. 1 n. 7 (IX 858a/b).

bonaventuranischen Interpretation des donum als donabilis bleibt er bei seiner ablehnenden Geste, indem er die in der griechischen Auffassung unmögliche, aber in der Richtung des augustinischen Denkens gelegene Schwierigkeit urgiert, daß etwas Außergöttliches nichts zum persönlichen Sein tun könne. Nur in dem Sinne gewährt er dieser alten Anschauung Gnade, daß der Hervorgang durch den freigebigen Willen hierdurch bezeichnet werden solle. Dare wäre dann gleich libere producere, dari gleich spirari[1]).

In diesem Zusammenhang nennt er ausdrücklich die Autorität des hl. Augustin als bestimmend für diese Stellungnahme. Wenn wir diese Verbeugung vor dem großen Kirchenvater auch nicht allzu schwer ins Gewicht fallen lassen dürfen[2]), so finden wir doch bei ihm auch eine Reihe traditioneller Züge wieder. Abgesehen vom Festhalten an den drei Bezeichnungen überhaupt, erklärt Skotus Spiritus in herkömmlicher Weise durch den Hauch des Affektes und betont scharf die Einheitlichkeit des Hauchens[3]) gegen Heinrichs von Gent[4]) und des Aquinaten[5]) Formulierung, im Geiste des hl. Bonaventura. Auch die nähere Erklärung des Begriffes donum, der zwar zunächst den respectus ad creaturam bezeichnet, aber doch auch auf den innergöttlichen Prozeß hinweist, atmet bis herab auf die Redensart Spiritus noster den lieblichen Duft der seraphischen Lehre[6]).

---

[1]) dist. 18 q. unica m. 5 und 6 (X 147a/b).

[2]) Einige Zeilen weiter oben weist er die Meinung Augustins, donum bezeichne besser das Relative als Spiritus Sanctus, ab mit der Bemerkung: „quidquid dicat Augustinus." Bei Bonaventura wäre eine solche Ausdrucksweise Augustin gegenüber einfachhin undenkbar.

[3]) Spiritus Sanctus pro spirato voluntate unica. l. c. n. 5 (147b).

[4]) Dessen Formel von der concordia, die auch den Unterschied der beiden hauchenden Subjekte betont, weil sonst ein Zusammen unmöglich wäre, bekämpft er energisch. dist. 12 q. 1 n. 3. 4 (IX 854a/6a).

[5]) Die von Thomas gestattete Formel duo spiratores (dist. 11 art. 4; VII 149b) oder doch duo spirantes (Summa q. 36 art. 4 ad 7; IV 384b) wird abgelehnt. l. c. n. 13/7 (865b/69a).

[6]) dist. 18 q. unica n. 8. 9 (X 148b/50a).

II. Hauptteil.

Die Einheit in der Dreiheit.

1. Kapitel.

Die Einheit des Seins.

Von der Einheit des göttlichen Wesens haben wir schon einmal geredet, als wir am Anfang der trinitarischen Entwicklung standen. Nun müssen wir noch einmal zu ihr zurückkehren, nachdem wir die Entfaltung der Gottheit betrachtet. Die Einheit ist nämlich nicht nur Ausgangs-, sondern auch Endpunkt. Wir dürfen nicht nur fragen: Wie gelange ich von dem einen Gott zu den drei Personen? Sondern es muß immer im Auge behalten werden: Wie wahre ich bei den drei Personen das Recht des einen Gottes? Bonaventura faßt Ausgang und Rückkehr gern als einander zugeordnete Begriffe[1]). So kann es uns nicht wundern, wenn die Beziehungen von Einheit und Mehrpersönlichkeit sein ganzes trinitarisches Denken beherrschen[2]).

1. Diesem Problem sucht Bonaventura stufenweise näherzukommen; er zeigt erst, daß kein innerer Widerspruch vorliegt, um dann positiv die Harmonie der Begriffe darzutun[3]). Dem ersten Zweck dient er, indem er mit Hilfe der Definition von Natur und Person zeigt, daß beide nicht dasselbe sind, daß demnach eine Dreiheit von Personen nicht ein Kontradiktorium gegen die Einheit des Wesens darstellt. Als Analogie wird angeführt, daß im Menschen eine Mehrheit

---

[1]) Unde vera est influentia, quae egreditur et regreditur, ut Filius exivit a Patre et revertitur in ipsum. Coll. Hex. 21 n. 18 (V 434 a). Theologus ... considerat, quomodo mundus factus a Deo reducatur in Deum. ibid. coll. 1 n. 37 (335 b). Sicut Deus ad nos venit per ipsam (Mariam), ita per ipsam nos oportet redire in Deum. In Luc. Comm. cap. 1 n. 70 (VII 27 a).

[2]) Sehr schön kommt dies zum Ausdruck in den qq. disp., wo jedesmal erst eine Seite des göttlichen Seins erörtert und dann ihre Vereinbarkeit mit der Trinität untersucht wird. Ferner im Breviloquium; vgl. die Kapitelüberschriften: Quid tenendum est de trinitate personarum et unitate essentiae (c. 2). De unitate divinae naturae in multiformitate apparitionum (c. 5). De unitate divinae naturae in multiplicitate appropriatorum (c. 6).

[3]) Haec . . . videntur infidelibus incompossibilia, fidelibus autem videntur non repugnare, sed consonare. q. 2 art. 2 corp. (V 65 a).

von Naturen (Körper und Geist als zwei Naturen gefaßt) zur Personeneinheit verbunden ist. Also kann ein verschiedenes Verhalten beider zur Zahl nicht in sich widersprechend sein[1]).

Der zweite kühne Schritt sucht den Nachweis zu erbringen, daß völlige Harmonie vorliegt, da Natur und Person zur Produktion in ganz verschiedenem Verhältnis stehen. Die Person, das Subjekt der Handlung, vollzieht den Akt des Hervorbringens; sie ist auch Zielpunkt dieses Aktes; ganz anders die Natur: sie wird durch ihn mitgeteilt; sie ist gleichsam das einigende Band zwischen Produzierendem und Produziertem. Die göttliche Natur vollends, als unteilbar und unzerreißbar, bleibt eine und dieselbe in beiden Subjekten. In der göttlichen Natur schafft also die Produktion zwei Subjekte in einer Wesenheit — keinerlei Repugnanz, lauterste Harmonie[2]).

In den folgenden Zeilen wird zur Begründung dieser Tatsache hingewiesen auf die göttliche Einfachheit. Bei der näheren Ausführung dieser Zusammenhänge tritt der eingangs betonte Gedanke hervor, daß Bonaventura die göttliche Wesenseinheit in ihrer doppelten Beziehung zur Personenmehrheit stets im Auge hatte. Er betont, daß weder die trinitas die simplicitas aufhebe, noch die simplicitas die trinitas ausschließe[3]). Während es eben noch nötig war, Person und Natur gegeneinander begrifflich abzugrenzen, gilt es nun, ihre sachliche Identität festzustellen. Der Personenbegriff ist der reichere, er umschließt Wesenheit und Eigenheit. Man muß also von einem intellectus compositus sprechen, doch eine res composita ausschließen. Unsere beschränkte Fähigkeit erlaubt uns nicht, zu der höchsten in Gott vorhandenen Einfachheit vorzudringen[4]), in der forma und suppositum, abstractum und concretum dasselbe ist[5]).

Um die Personenunterschiede zu veranschaulichen, zählt der Heilige im engsten Anschluß an Richard die drei Arten persönlicher Unterscheidung auf. Unter Menschen wird Vater und Sohn geschieden durch die qualitativen Verschiedenheiten (qualitas) und den Ursprung (origo) des einen aus dem andern. Reine Geister können nicht voneinander entspringen; bleibt also nur der Unterschied der Form (qualitas). Bei Gott läßt völlige Wesensidentität und gänzlicher Mangel jeglicher Akzidentien nur den Ursprungsunterschied zu. Die Ursprünge aber sind von den Personen nicht verschieden, sondern sind sie selbst.

---

1) l. c. 3. Alinea (65 a, b).

2) l. c. 4. Alinea (65 b). 3) l. c. q. 3 art. 2 corp. (75 b).

4) In intellectu ... personae clauditur intellectus naturae et proprietatis et hypostasis. Unde intellectus ejus compositus, ita tamen, quod ... nulla est compositio ... nam in divinis vere sunt illa tria ... sunt tamen omnino unum in ipsa per simplicitatem summam, ad quam ... non potest intellectus noster pertingere. l. c. ad 9 (77 b). 5) l. c. ad 1 (76 b).

Der Vater ist die generatio, der Sohn die filiatio. So kann eine Unterscheidung zustandekommen ohne jede Zusammensetzung zwischen proprietas, essentia und persona[1]). Das esse der drei Personen ist eines und dasselbe; verschieden sind nur die modi essendi. Der erste Träger des göttlichen Seins hat dieses durch sich selbst; der zweite empfängt dasselbe mitteilbare Sein vom ersten, indem er von jenem entspringt. Dieses Entspringen bedeutet aber, wie auf der Hand liegt, keine Zusammensetzung mit dem Sein; es ist nur etwas, was Träger und Träger scheidet und damit unterscheidet, aber nichts dem Sein Agglutiniertes, das Sein Zusammensetzendes[2]). Oder anders, mehr im Sinne Richards ausgedrückt: es handelt sich nicht um ein aliud et aliud esse, sondern um ein und dasselbe esse, das auf verschiedene Weise gehabt wird[3]).

Hierbei spielt die Relation eine bedeutsame Rolle. Ist sie es doch, die die Möglichkeit einer Unterscheidung im esse ad bietet, während sie rücksichtlich des esse in wie jedes andere Prädikament mit der Substanz verschmilzt und so den Begriff der relatio subsistens vermittelt[4]). Sie ist auch die Grundlage für die verschiedenen modi se habendi in Gott, d. h. die Personen! Sie stehen im Relationenverhältnis zueinander, das sie unterscheidet; woraus folgen muß, daß die ganz und gar absolute Wesenheit nicht Subjekt einer Unterscheidung sein kann[5]). So ergibt sich neben dem stark betonten Identitätsverhältnis von Relation, Person und Wesenheit infolge des verschiedenen Sichverhaltens die Möglichkeit, eine geistige Scheidung vorzunehmen und gewisse Aussagen über die Person zu machen, die auf

---

[1]) l. c. 3. Alinea (75b/6a). Dadurch, daß Bonaventura sofort wieder mit den termini essentia, proprietas, persona kommt, erhalten diese Ausführungen nicht die lichtvolle Klarheit, die sie bei Richard haben, wo mit Hilfe der neuen Personendefinition der unterscheidende Gedanke von Besitzer und Besitz verschwindet hinter der Einheit: „naturae divinae incommunicabilis existentia.“ Nun kann er charakterisieren als substantia ingenita — substantia genita (VI c. 22) oder sapientia gignens — sapientia genita (VI c. 24). Nun tritt, auch ohne daß das Wort fällt, die Identität von essentia, persona und proprietas klar in die Erscheinung, weil es sich um bloße modi essendi handelt, modi se habendi, *τρόποι τῆς ὑπάρξεως*, weil nicht das „sistere“, sondern nur das „ex“ verschieden ist (IV c. 19).

[2]) l. c. 4. Alinea (76a/b): Est . . . differentia quantum ad modos essendi . . . in personis ad invicem; quia licet idem esse habeant, tamen alio modo, quia una a se, alia vero ab alio; et haec est tanta diversitas, ut non permittat, unam personam dici de alia.

[3]) Proprietas personae . . . per comparationem . . . ad ipsam essentiam modus tantum est, qui non ponit aliquam compositionem circa Deum, quia . . . non differt in Deo esse et sic esse. l. c. ad 13 (78a/b).

[4]) l. c. corp.

[5]) Man beachte, daß hier die Relation ganz in die Funktion der origines eintritt.

die Wesenheit nicht Anwendung finden können, und umgekehrt. Darauf gründet dann die Theologie einen dreifachen modus loquendi in der Trinitätslehre, einen essentiellen, einen persönlichen und einen notionalen, die durch die drei Fragewörter quid? quis? quae? gekennzeichnet werden und zur Vermeidung fehlerhafter Schlüsse scharf beachtet werden müssen[1].

Um die Terminologie, die bei Bonaventura auf einen viel engeren Raum beschränkt ist als bei Alexander[2], zum Abschluß zu bringen, fügen wir aus dem Breviloquium noch bei, daß die hier berührten Verschiedenheiten die Basis für drei modi differendi sind. Der größtdenkbare Unterschied — distinctio realis nach St. Thomas — waltet ob zwischen den einzelnen Personen; er beruht auf den modi essendi und bewirkt, daß man die eine Person von der anderen nicht aussagen kann. Ein mittlerer, secundum modos se habendi, läßt uns Person und Natur auseinanderhalten. Beide können voneinander ausgesagt werden, aber nicht in jeder Beziehung, weil die Essenz absolut, die Person relativ ist. Thomas würde hier von einer distinctio rationis reden[3]. Eine dritte noch feinere Unterscheidungsart — sec. modos intelligendi — fügt Bonaventura bei, die allerdings mit der Trinitätslehre unmittelbar nichts zu tun hat, sondern ihre Anwendung findet bezüglich verschiedener S e i n sattribute Gottes (sapientia — bonitas)[4]. Hier läßt Bonaventura keinen Unterscheidungsgrund a parte rei gelten, sondern sieht nur in unserer Erkenntnisart einen Anlaß zu solchen Unterscheidungen[5].

---

[1]) l. c. 5. Alinea (76 b); vgl. auch Brevil. I c. 4 (213 a), wo noch zwei weitere modi hinzugefügt werden: qui? ratione hypostasis und quod? ratione substantiae.

[2]) Auch Wilhelm von Auxerre ist noch stark terminologisch orientiert. Wo die gesamte Trinitätslehre 22 Folioseiten umfaßt, behandelt cap. 3 auf 5½ Folien ausschließlich terminologische Fragen; cap. 4 und 5 widmen ihnen abermals 2 bzw. 1 Blatt, sodaß fast die Hälfte des Ganzen solchen Untersuchungen dient; ganz abgesehen davon, daß die Überschriften: Tertium capitulum de nominibus essentialibus dictis de Deo; Quartum cap. quod est de nominibus personalibus; Septimo cap. dicendum est de his quae appropriate dicuntur de personis — eine ganz ungewöhnlich starke terminologische Einstellung zeigen. Daß Alexander fast die ganze Trinitätslehre unter terminologischer Flagge segeln läßt, wurde bereits gesagt.

[3]) dist. 33 art. 1 und 2. Die oben erwähnte distinctio realis hat der Aquinate Summa q. 39 art. 1 namhaft gemacht.

[4]) Tantum tres modi differendi, scil. sec. modos essendi sive emanandi, sicut differt persona a persona; sec. modos se habendi, sicut differt persona et essentia . . . sec. modos etiam intelligendi, sicut differt una proprietas substantialis ab altera ut bonitas et sapientia. Prima differentia est major . . . secunda . . . minor . . . tertia . . . minima. Brevil. I c. 4 (213 b).

[5]) Quae omnino idem sunt . . . Tamen noster intellectus intelligit per diversa et sub alia ratione et alia . . .; differentia, quae . . . magis est a parte nostri quam Dei. qq. disp. 3 art. 2 (76 b).

2. Diese lichtvollen Ausführungen hat Bonaventura auch in die strenge Sprache der Schule übersetzt. Das erste hierher gehörige Problem ist das Verhältnis von Person und Natur. Die Definition der Person als Suppositum einer vernünftigen Natur, das durch seine Eigenheit unterschieden ist, erlaubt es unserem Heiligen, die Identität von Person und Natur in Gott energisch zu betonen [1]), in dem es wegen seiner absoluten Einfachheit keine Zusammensetzung aus esse und essentia und deshalb auch nicht aus essentia und suppositum geben kann [2]).

Die Personendefinition des Boethius, deren Güte und Brauchbarkeit Bonaventura ausdrücklich versichert [3]), bietet ihm die Handhabe, die Frage unter dem Gesichtspunkte zu beleuchten, ob nicht der reichere Inhalt des Personenbegriffs, die Individualität, eine Zusammensetzung (additio) bedinge. Für die Geschöpfe, wo die Individualität durch Hinzufügung unterscheidender, den Blick auf das eine Wesen einengender Bestimmungen zustande kommt, gibt er dies zu [4]). Nicht aber für Gott, wo das Individuationsprinzip einzig der Ursprung ist, der sich mit der entspringenden Person völlig deckt [5]).

Durch die Lehre, daß die Proprietäten nicht nur die unterscheidenden Merkmale, sondern die konstituierenden Prinzipien der Personen sind, verschärft und verengt sich die Frage zum Problem ihres Verhältnisses zur Person einer- und zur Wesenheit andererseits. Auf diesem Felde hatte die unmittelbare theologische Vorwelt schwere Kämpfe ausgefochten [6]). Gilbert hatte auf dem Reimser Konzil seine Ansichten, die Proprietäten seien etwas außer der Person und Essenz, das dieser „assistiere", widerrufen müssen. Präpositinus, im anderen Extrem, hatte die vollständige und allseitige Identität von Proprietät und Person proklamiert; damit war gegen die Tatsache verstoßen, daß einer Person (Vater) mehrere, und mehreren Personen (Vater und Sohn) eine Relation (spiratio) eignen können. In beiden Ansichten

---

[1]) Persona dicitur rationalis naturae suppositum proprietate distinctum ... sed suppositum rationalis naturae constat esse substantiam. dist. 25 art. 1 q. 1 corp. (I 436 b).

[2]) Quidquid est in Deo, est ipse Deus unus et solus. Brevil. I c. 4 (213 a). Sciendum est igitur, quod intellectus noster omnem intellectum rei complete resolvit in intellectum eius quo est et quod est, et quando intelligit ... rem simplicem omnino, tunc ponit illam non circa rem, sed circa se, quia aliter non potest intelligere ... In ipso (scil. Deo) est ... nulla compositio, nulla concretio. qq. disp. 3 art. 1 corp. (V 71 a).

[3]) dist. 25 art. 1 q. 2 corp. (439 b). [4]) Individuatio per additionem sive appositionem contrahentem l. c. ad 1 (440 a).

[5]) Sed in Deo est individuatio vel distinctio per solam originem. Et quia persona oritur se ipsa, ideo nulla est ibi omnino additio, sed plurificatio, et per plurificationem distinctio et individuatio; et ideo nec individua addit supra substantiam. ibid.; vgl. dazu noch dist. 34 q. 1 corp. (587 a/88 a).

[6]) Zum Folgenden vgl. dist. 33 q. 1 corp. (572 b/3 a).

findet Bonaventura als Mann des goldenen Mittelwegs ein Körnchen Wahrheit und sieht diese Wahrheitsmomente vereint in der nunmehr allgemein angenommenen Auffassung, daß die Proprietäten einerseits mit der Person identisch sind (sunt personae), andererseits aber doch eine Unterscheidung zwischen beiden möglich ist (sunt in personis). Die bekannten Ausführungen über das doppelte Sein der Relation, das inesse und das esse ad, ermöglichen Bonaventura die Identität von Person und Proprietät secundum modum essendi, ihre Differenz secundum modum se habendi darzutun[1]).

Damit ist auch die letzte Frage erledigt, wie es um das Verhältnis von Proprietät und Essenz bestellt sei. Denn Person und Wesen sind sachlich dasselbe. Dazu fügt Bonaventura den Grund, daß die Proprietät, wenn sie überhaupt ein Sein haben solle, eben ein göttliches haben müsse, d. h. das eine Sein der Wesenheit[2]), und schließt mit den oft wiederkehrenden Gedanken vom Übergang der Relation in die Substanz, d. h. die göttliche Wesenheit. Doch ist das Verhältnis der Eigentümlichkeit zur Wesenheit nicht einfachhin dasselbe wie das zur Person, weil sie das „bleibende“ relative Sein nicht jener, sondern nur dieser mitteilt[3]). Als Prinzip dieser völligen Einheit und Identität muß unzweifelhaft die göttliche Wesenheit gelten[4]), die ihm als Fundament und Quellgrund des Persönlichen schließlich und letztlich erscheint[5]).

Viel Licht fließt zwar durch solch liebevolles Versenken in die Dunkel des Mysteriums, aber jeden Schatten vermag es nicht zu verscheuchen. Wenn Bonaventura in solchem Zusammenhang meint, daß nur von einem qualitercumque intelligere geredet werden könne, da dies über menschliche Fassungskraft hinausliege, so wird man gerade hier, wo man vom Brennpunkte des Geheimnisses wohl reden darf, zustimmen. Einen Stein, der nie völlig gehoben werden wird, bezeichnet er mit den Worten: Es scheint unverständlich, daß es zwischen den Personen sachliche Unterschiede gibt, nicht aber in der Natur,

---

[1]) ibidem.

[2]) Necesse est quod sit divina essentia, si est aliquid. l. c. q. 2 corp. (575 b).

[3]) Sed quia . . . respectus ille non est essentiae ad aliud, sed personae ad personam; ideo respectus et relationes proprie loquendo sunt in personis, non in essentia . . . Sunt tamen in essentia divina loquendo communiter et improprie, ut dicatur in divina essentia esse omne quod est divina essentia. l. c.

[4]) Proprietas est persona . . ., quia idem est per essentiam. dist. 33 q. 1 corp. (573 a).

[5]) Daher wird die Person als res naturae bezeichnet, dist. 34 q. 1 (586 S); daher die Lehre von der fecunditas naturae, dist. 7 q. 1 ad 1 (126 b); daher das quasikausale Verhältnis der Wesenheit zu allem andren, insbesondere auch zur Person: quoniam igitur ratio essendi significatur per hoc nomen essentia, ideo essentia significat quodam modo in ratione causae respectu entis, dist. 5 dub. 5 (120 b); cum intellectus naturae praecedat personam et non natura ex personis, sed persona ex naturis sit, dist. 9 q. 2 ad 6 (184 b).

und daß doch keinerlei sachliche Zusammensetzung oder Verschiedenheit zwischen Natur und Person obwalten soll[1]).

3. Nun zum historischen Umblick! Zwischen Tritheismus und Modalismus mußten die Väter den sicheren Mittelweg suchen. Die Griechen, noch mitten im Kampf mit den arianischen Dialektikern, richten ihre Hauptfront gegen die Leugner der Wesenseinheit. Sie erscheint ihnen gewährleistet durch die Einheit des Prinzips, geoffenbart in der Einheit des Wirkens und der Perichorese[2]). Ihre Vorstellung von der Person als Besitzerin und Trägerin des Wesens führt sie zum bedeutungsvollen Relationenbegriff. Dieser, von Basilius akzeptiert[3]), von beiden Gregoren bewahrt[4]), von Damaszenus der Nachwelt überliefert[5]), konnte zugleich den realen Unterschied der Personen begründen[6]) und gegen die Arianer zeigen, daß aus einem Anderssichverhalten von Vater und Sohn ein Wesensunterschied nicht folge. Die Tatsache der absoluten Einfachheit Gottes finden wir dort scharf betont[7]), jede Zusammensetzung entschieden abgelehnt[8]), die Identität von Relation und Person fest behauptet[9]), aber nähere Ausführungen über die dadurch angerührten Probleme suchen wir hier vergebens[10]). Die Vorwürfe wegen Tritheismus und Modalismus, die den griechischen Vätern aus dem Lager der Arianer und modernen Forscher entgegenklingen[11]), heben sich gegenseitig auf und zeigen, wie vorzüglich es ihnen gelungen sein muß, sich von beiden Extremen fernzuhalten.

Bei Augustin ist das von den Griechen mühsam Errungene sicherer Besitz geworden, aus dessen frohem Vollgefühl heraus er schafft. Einheit und Einfachheit Gottes sind ihm nicht nur das *Ω*, das Ziel des Beweisgangs, sondern zugleich das *A*, der Quellgrund des trinitarischen Geheimnisses. Er hat die ganze Trinitätslehre mit vollem Bewußtsein unter den Gesichtspunkt der Einheit und Einfachheit Gottes gestellt. Seine Ausführungen über den Charakter des Akzidens und der Relation, seine Behauptung, daß der Relation in Gott die Eigenart des Akzidens nicht zukommen könne[12]), dürfen neben den Untersuchungen des Boethius[13]) als die unmittelbare Vorlage für die Betrachtungen der Scholastiker über die Relationen in Gott, wie sie uns aus Bonaventura vertraut sind, angesprochen werden. Auch auf die verschiedenen modi dicendi und se habendi hat Augustin schon aufmerksam gemacht. Er, der das vorbildlich schöne Wort geprägt hat, daß Gott gut ist ohne Qualität, groß ohne Quantität usw.[14]), der wie kaum ein anderer auf

---

[1]) Videtur illud non intelligibile, quod persona sit distincta secundum rem, et natura non, et tamen nulla est additio et nulla differentia sec. rem inter personam et naturam. Et ad hoc qualitercumque intelligendum, cum hoc sit supra vires humani intellectus, notandum, sicut vult Richardus... dist. 34 q. 1 corp. (587b).

[2]) S. unten S. 169. [3]) Nager 117; oben S. 92 f.

[4]) de Régnon I p. 75 ff. [5]) Bilz 81 ff.

[6]) l. c. 84. *Ἓν δὲ τὰ τρία τῇ θεότητι καὶ τὸ ἓν τρία ταῖς ἰδιότησιν.* Gregor. Naz. Or. 31 n. 9 (Migne 36, 144 A). [7]) l. c. 57. [8]) l. c. 53 f.

[9]) l. c. 84. [10]) l. c. 85. 92. [11]) l. c. 67 f.; Nager 39. 43. 47.

[12]) de trin. V c. 4 n. 5 und c. 5 n. 6 (Migne 42, 913/4).

[13]) de trin. c. 4 ff. [14]) de trin. V c. 2 n. 3 (912).

der *ταυτότης* des göttlichen Wesens besteht, zeigt daß die relativen Bezeichnungen nicht auf alle Personen gleichmäßig Anwendung haben können. Vater und Sohn sind nicht ein Verbum, weil sie nicht ein Sohn sind. Eo Filius quo Verbum, aber nicht: Eo Verbum quo Sapientia. Denn „Wort" entspricht der relativen, „Weisheit" der substantiellen Redeweise[1]).

In der dialektischen Klein- und Weiterarbeit hat der Lombarde eine bedeutsame Rolle gespielt. Auf der einen Seite verteidigt er mit Begeisterung einen gewissen Unterschied in Gott, der ihm verbietet, die una summa res als generans oder genita zu bezeichnen[2]), auf der anderen Seite aber insistiert er ebensosehr auf der sachlichen Einfachheit Gottes, die ihn Proprietäten, Personen und Natur in eins verschmelzen läßt[3]). Bei der genaueren Formulierung lehnt er die Meinung Gilberts von den proprietates extrinsecus affixae ab, wählt aber Präpositinus gegenüber den feineren Ausdruck, daß sie „in personis" seien. Ihr Verhältnis zur Person und zur Natur ist nicht ganz dasselbe, weil sie die Personen zwar unterscheiden, nicht aber die Natur[4]). Zur näheren Erklärung verweist er an Hand von Augustinusworten auf einen feinen Unterschied von Absolutem und Relativem in Gott und appelliert mit Hilarius an den Glauben[5]).

Von Richard behauptet de Régnon zwar, daß er wie sein Vorbild, die griechische Väterwelt, in erster Linie die bereits unterschiedenen Personen ins Auge fasse, doch muß man gestehen, bei keinem Scholastiker ist der Eindruck, daß die Einfachheit Gottes in der Trinitätslehre voll und ganz gewahrt werde, so stark und so einleuchtend wie gerade bei ihm. Nicht in letzter Linie steht da seine Formel: Substantia de substantia, die in diesem durchaus richtigen Sinn gemeint ist. Völlig unverständlich muß es erscheinen, wie Harnack gerade Richard des feinen Modalismus zeihen kann. Er imputiert ihm diesen Irrtum als Folge seiner Verwendung der psychologischen Ansichten Augustins[6]). Wir haben bei Richard von den augustinischen Analogien aus dem menschlichen Bewußtseinsleben nicht die leiseste Spur entdecken können. Einer der energischsten Vertreter des Einheitsgedankens in der Trinitätslehre ist zweifellos Präpositin, der die Proprietäten nicht einmal als in den Personen seiend, sondern nur als Redensarten zur Bezeichnung der Ursprungsverhältnisse gelten läßt[7]). In derselben Linie liegen die von ihm im Gegensatz zu anderen Lehrern gebilligten Redensarten: essencia est Pater Filij etc.[8]).

Wir dürfen hier wieder mit ihm zusammen nennen den hl. Bernhard, dessen entschiedene Betonung der Identität von Proprietät, Person und Essenz wir hörten[9]). Nach dem Streit um Abälard wurde er durch Gilberts Unterscheidung von Deus und Deitas zur schärfsten Formulierung des Einheits-

---

[1]) Pater igitur et Filius simul una essentia et una magnitudo et una veritas et una sapientia. l. c. VII c. 2 n. 3 (936). [2]) dist. 5 cap. 1 (I 107b).

[3]) Proprietates . . . ipsas esse personas atque divinam essentiam. dist. 33 c. 1 (568 a). [4]) l. c. (568 b). [5]) l. c. cap. 2 (569 a/b).

[6]) Dogmengeschichte III 527 Note 5.

[7]) „Pater paternitate distinguitur a Filio" loquendi est modus et est sensus: Pater est Pater. fol. 27ra.

[8]) Vgl. S. 49. [9]) Vgl. 99 mit A. 1.

gedankens geradezu gezwungen[1]). Energisch legt er den Finger auf die Johannesstelle: Ego in Patre et Pater in me est. Sie erscheint ihm als die ausdrücklichste und vollkommenste Formulierung der substantiellen Einheit, so daß es kein Innerhalb und kein Außerhalb gibt, trotz dem Ineinander beider[2]). Ein nur einseitiges Wohnen des Sohnes im Vater oder umgekehrt würde nicht zur vollkommenen Einheit hinreichen[3]). Diese besteht in einem geheimnisvollen gegenseitigen Umfassen, das doch jede Vorstellung der Teilbarkeit und Masse ausschließt[4]).

Wilhelm von Auxerre, der nach den Streitigkeiten mit Joachim schreibt und den Vorteil genießt, eine klare Konzilsentscheidung vor sich zu haben, bedeutet einen großen Schritt vorwärts. Die aus Bonaventura bekannten Ausführungen über den transitus der Akzidentien finden wir bei ihm fast wörtlich[5]). Die Relation unterscheidet die Personen[6]), die mit ihr identisch, aber doch in etwa verschieden sind[7]). Die sachliche Einheit und Identität von Person und Substanz kommt in der Lehre zum Ausdruck, daß bei Abstraktion der Personalität secundum rem, nicht allerdings beim nur logischen Absehen davon, nichts mehr bleibt[8]).

Originell wie überall erscheint hier wieder Wilhelm aus der Auvergne. Sein ganzes Trinitätswerk offenbart wie wenige das Streben nach Wahrung der Einheit. Nicht nur, daß er nach Ableitung des Wortes dessen Einzigkeit nachweist (Kap. 19), nicht nur, daß dem Nachweis des amor mutuus der andere des unicus amor duorum folgt (Kap. 23). Nein, überall begegnet uns sein energisches Einheitsstreben: Mit dem Personenunterschied ist verbunden essentialis per omnem modum unitas[9]), die jenen Unterschied zum relativen, ja modalen (modi fortasse apud philosophos innominati) herabdrückt[10]). Stufenweise steigt er auf: die Relationen sind von den Personen nicht real verschieden (Kap. 29), sie fügen diesen nichts hinzu (Kap. 30/1). Die Vater-

---

[1]) Nam dicente auctore: „Cum dicitur Deus, Deus, Deus, pertinet ad substantiam" noster commentator (scil. Gilbertus) intulit: „Non quae est, sed qua est." Quod absit, ut assentiat catholica Ecclesia, esse videlicet substantiam, vel aliquam omnino rem, qua Deus sit, et quae non sit Deus. In cant. 80 n. 8 (3163).

[2]) Ego in Patre, ait Filius, et Pater in me est. Non potuit expressius substantiae unitas commendari. Ubi enim uterque in altero, nihil quasi exterius licet, nihil interius cogitari; simplicissimam magis credi necesse est in ambobus substantiae unitatem. Pro dom. 1. Novembris sermo 5 n. 2 (2054).

[3]) in cant. 71 n. 6 (3103).

[4]) Sunt in sese Pater et Filius, non solum ineffabili, sed etiam incomprehensibili modo sui ipsorum capabiles pariter et capaces; sed tamen ita capabiles, ut non partibiles; ita capaces, ut non participes. l. c. n. 8 (3104).

[5]) cap. 3 q. princip. 8 q. 3 (fol. 8 vb).

[6]) „Relatio scil. distinctio." cap. 4 q. 3 ad 1 (fol. 10rb).

[7]) Notiones sunt personae et tamen suppositis notionibus non supponuntur personae. Notioni proprie convenit distinguere . . . personae distingui. cap. 5 q. 1 corp. (14va).

[8]) cap. 4 q. 5 corp. (13ra).

[9]) cap. 28 (37a). [10]) l. c.; ebenso cap. 35 (46a).

schaft bedeutet nichts Neues im Vater, sondern den Sohn, der außer dem Vater ist (Kap. 32). Hierbei statuiert er das Prinzip, daß die Handlung nichts im Handelnden selbst bedeutet [1]), welches er später dahin erweitert, daß die Handlung und ihre Wirkung sachlich dasselbe seien [2]). So erscheint denn das generare als dare essentiam Filio, generari als recipere; Vaterschaft und Sohnschaft sind demnach nichts anderes als dieselbe Wesenheit, die a Patre in Filio est [3]).

Von Alexander ist Bonaventura hier in einem Maße abhängig wie sonst nur selten. Selbst die schönen Darlegungen in den qq. disp. über den Zusammenklang von Einheit und Dreifaltigkeit in Gott finden wir fast bis aufs Wort in den qq. 6 de simplicitate und 14 de unitate Dei in speciali wieder. Die übrigen Auseinandersetzungen in der gewaltigen q. 68. Er denkt bereits genau so über das verschiedene Verhältnis von Substanz und Relation zu den inneren Hervorgängen [4]), hat die richardsche Unterscheidung per originem [5]), die drei modi dicendi [6]); einzelne Erörterungen über die Relationen bis herab zum Boethiuszitat [7]); selbst die milde Beurteilung des Präpositinus ist bei Alexander vorgebildet [8]).

Die Doktrin Alberts, die sich aufs engste an den Lombarden anlehnt, bietet kein neues Moment. Interessant ist aber, daß Präpositinus, trotzdem Albert die Redeweise des Lombarden: proprietates sunt personae et in personis vorzieht [9]), doch sehr glimpflich behandelt wird [10]), während Gilberts milde Beurteiler abgelehnt werden [11]). Die beiden Extreme finden eine gleichmäßige Verurteilung bei Thomas [12]), dem die Relationentheorie von Harnack den Vorwurf des Modalismus eingetragen hat [13]).

Skotus an dieser Stelle als Fortsetzer der franziskanisch-bonaventuranischen Tradition anzusprechen, fällt einigermaßen schwer. Insofern dürfte man diese Behauptung wohl wagen, als das Problem Einheit-Mehrpersönlichkeit auch bei ihm im Mittelpunkt aller Bemühungen um das Mysterium steht. Einheit des Wesens, Mehrheit der Personen, diese verschiedenen Formalitäten in Gott bieten auch ihm den Schlüssel zum Verständnis der Möglichkeit solcher geheimnisvollen Verhältnisse [14]). Ebenso wie bei Bonaventura nehmen die Erörterungen über die höchste Einfachheit in der trinitarischen

---

1) (43a). 2) cap. 34. 3) ibid. (45b).

4) q. 6 m. 2 corp. (fol. 13ra); q. 14 m. 1 corp. (31rb).

5) l. c. m. 5 ad 1 (34ra).

6) q. 68 m. 1 art. 1 corp. (164vb).

7) q. 6 m. 1 corp. (12va); q. 56 m. 7 art. 2 ad 2 (144vb); vgl. Bonaventura, dist. 33 q. 1 ad 5 (I 573b).

8) q. 68 m. 1 art. 1 corp. (164va).

9) dist. 33 art. 2 corp. (XIV 481b).

10) dist. 33 art. 2 ad ult. (XIV 482b) wird die Ansicht als concedenda bezeichnet, in der Summa wird seiner Formel keine weitere Beachtung geschenkt, dagegen wird sie herangezogen zur Erhärtung der Ansicht: personae sunt divina essentia. tr. 9 q. 39 m. 2 art. 2 corp. (XVII 224b).

11) dist. 33 art. 5 (XIV 486b).

12) dist. 33 art. 2 (VII 399a/b).

13) Dogmengeschichte III 528. 14) dist. 2 q. 7 n. 38 (VIII 587a b).

Entfaltung breitesten Raum ein[1]). Aber die Art, wie er diese beiden Pole gleichsam in eins faßt, ist von der Bonaventuras ganz verschieden. Im Anfang seines gewaltigen Oxforder Kommentars, wo er die traditionelle Lehre von der Relation als Mittel zum Verständnis dieses Problems noch gelten läßt, bemüht er sich demgemäß in der herkömmlichen Weise um den Beweis, daß sie keine Zusammensetzung in die Trinität hineintrage. Freilich bleibt auch hier zu beachten, daß seine distinctio formalis eine ganz andere Weise des Sprechens bedingt[2]). Duns läßt durch die gleiche Unterscheidung Wesen und Eigenschaften, diese unter sich, Wesen und Proprietät, und die einzelnen Proprietäten derselben Person verschieden sein. Die Abstufung der Distinktionen bei Bonaventura ist ihm völlig fremd.

Ein gänzlicher Abfall von unserem Heiligen muß die Eröffnung der Möglichkeit genannt werden, die Personeneigentümlichkeiten durch absolute Qualitäten zu erklären, wenn der subtile Lehrer auch das Bedürfnis empfindet, seine Gemeinschaft mit dem Seraphen gerade an dieser Stelle zu betonen[3]). Neu, aber unstreitig geistreich ist die Begründung, die Duns für die Identität von Essenz und Proprietät in Gott findet; es ist die infinitas der göttlichen Wesenheit, die alles in sich schließt, aber doch die formellen Verschiedenheiten nicht ausschließt[4]). Ein Zeugnis für den erstaunlichen Scharfsinn des Autors wie für sein entschiedenes Weiterbauen am Dom der theologia perennis sind die anschließenden Darlegungen, die eine Information der Wesenheit durch die Relation ebenso entschieden negieren wie ein umgekehrtes Verhältnis. Der „rote Faden" hierbei ist das rührende Bemühen, von der göttlichen Wesenheit auch jeden Schatten von Unvollkommenheit fernzuhalten[5]).

---

[1]) dist. 5 q. 2 n. 15/16 (IX 489b/94a); dist. 8 q. 1—4 (IX 564/735).

[2]) l. c. q. 4 n. 17—21 (IX 664b/5a).

[3]) dist. 26 n. 24 (X 314b). Der Berufung auf Bonaventura muß er die Einschränkung beifügen: licet ipse forte non sic intelligat. Der Scholiast der Skotusausgabe sucht den zwischen seinem Meister und Bonaventura klaffenden Abgrund vergebens zu überbrücken (I c. 315a).

[4]) Persona in divinis ... est simpliciter simplex et ita vere simplex ut essentia ipsa ... Als Grund für diese Einfachheit, trotzdem essentia und relatio hier zusammenkommen, gibt er an: Hoc est ... quia ista ratio est eadem perfecte illi; propter infinitatem unius rationis quidquid potest esse cum ea, est idem perfecte illi ... et tamen infinitas non tollit formalitatem rationis. dist. 5 q. 2 n. 15 (IX 489b/90a).

[5]) Die Relationen „pullulant ... ex ea (scil. essentia) . . ., non quasi quaedam formae dantes esse sibi . . . sed quibus . . . dat esse"; dennoch tut sie das nicht „ut forma informans materiam" (l. c. n. 16; 405a). Ich weise darauf hin, daß diese Stelle unzweifelhaft das Übergewicht der Wesenheit der Person gegenüber bei Duns offenbart.

2. Kapitel.

Einheit in der Größe (Gleichheit).

Dieses Problem beschäftigte die Kirche schon in den arianischen Kämpfen. Zwar war die gleiche Größe der drei Personen nicht gerade der formelle Gesichtspunkt in diesen Streitigkeiten, aber die ganze Argumentation der Arianer und Semiarianer ging darauf hinaus, durch Aufstellung von Gradunterschieden die Wesenseinheit zu zerbrechen[1]). Und so mußte ein Hauptbemühen der Väter der Aufgabe gelten, die Gleichheit der göttlichen Supposita darzutun. Scheeben stellt die Hauptpunkte der griechischen Argumentation zusammen: „So ist die Einheit der Kraft und Tätigkeit, sowie die wechselseitige Durchdringung der Personen nur eine Folge und damit ein Zeichen der Identität der Substanz, ... die Einheit des Ursprungs und des Prinzips aber ist die wesentliche Bedingung, die drei göttlichen Personen nicht als isoliert nebeneinander stehende Wesen denken zu müssen, und der reale Grund ... Ja, sie erscheint den Vätern ... sogar als der formelle Grund der Einheit Gottes"[2]). Dieselben Gedankengänge verfolgt Nager beim hl. Basilius[3]) und Bilz bei Johannes von Damaskus[4]). Das Streben des hl. Augustinus, die göttliche Wirksamkeit nach außen durch die Lehre von den Appropriationen auf das eine göttliche Wesen zurückzuführen, seine gegensätzliche Stellung zu der hergebrachten Auffassung der Theophanien, seine originelle Deutung der göttlichen Sendungen, hatten offenbar zum letzten Zweck, jede graduelle Differenz der drei Personen auszuschließen[5]). Die Tautousie ist hier immer Ziel und Mittel der Beweisführung[6]). Wie scharf er den Gleichheitsgedanken, der in der Tautousie liegt, urgierte, geht aus dem Wort hervor, daß zwei Personen nicht mehr sind als eine; und eine nicht weniger als die ganze Trinität[7]). Demselben Zwecke diente auch die Scheidung der Aussagen über Gott in absolute und relative, die in ausdrücklicher Kampfesstellung gegen des Eunomius substantielle Prädikation erfolgt[8]). So spitzt sich das Problem zur Frage zu, ob nicht der relative Gegensatz genitus — ingenitus, spiratus — non spiratus eine Ungleichheit bedinge. Darauf gibt der große Denker nur eine indirekte Antwort, indem er die Tautousie heranzieht[9]). Einen sehr geschickten Schachzug aber stellt es dar, wenn er zeigt, daß die Unvollkommenheit des Sohnes auf ein ohnmächtiges

---

[1]) Vergleiche den ganzen Sermo Arianorum (Migne PL 42, 677 84), besonders die Nummern 10—31. [2]) Dogmatik I 809.

[3]) S. 86—112. [4]) S. 54—67.

[5]) Vgl. die Zusammenfassung des Inhalts der ersten Bücher de trinit. XV c. 3 n. 5 (Migne 42, 1059).

[6]) Coll. cum Max. n. 17 weist er darauf hin, daß Gott einen wesensgleichen Sohn zeugt wie auch der Mensch einen Menschen, der Hund einen Hund (l. c. 721). [7]) de trin. VIII n. 1 (947). [8]) l. c. V c. 2 n. 2 ff. (911 ff.).

[9]) In omnibus aequalis propter summam simplicitatem quae in illa substantia est. l. c. VI c. 5 n. 7 (928). Non enim quem Deum minorem de Deo majore natum esse dicitis, saltem sicut infantem crescere sinitis, ut aliquando suo Patri possit esse aequalis. Contra Max. II c. 7 (762).

non posse oder ein neidisches nolle des Vaters zurückgehen müsse[1]). Originell ist der Analogiebeweis aus der imago, daß der Mensch so viel an sich erkennt, als an ihm ist; und daß er sich so viel liebt, als die Erkenntnis Liebenswertes präsentiert[2]).

Auf diesem Wege ist ihm Anselm gefolgt[3]), ebenso darin, daß er sich gedrungen fühlte zu betonen, daß die Hervorgänge keinerlei Gradunterschied bedingen[4]).

Hugo faßt das Problem in dieser verschärften Form auf, versucht aber keine Lösung. Nur den Hinweis darauf wiederholt er, daß bezüglich der Relationen von Gleichheit und Ungleichheit nicht gesprochen werden könne[5]).

Richard, der originellste Scholastiker, bietet hier neben Altem[6]) manches Neue. Wenn bzl. des Gedankens vom condignus und condilectus und der damit zusammenhängenden Ableitung der Personengleichheit aus der charitas summa[7]) noch Zweifel herrschen könnten, so muß man doch die ausdrückliche Gleichwertung des amor debitus und gratuitus als neu anerkennen. Geben und empfangen bedeutet hier keinen Gradunterschied in der Güte. Dieselbe Flut göttlicher Liebe und Fülle strömt aus der ersten Person aus, durch die zweite hindurch und in die dritte hinein[8]).

St. Bernhard führt die Gleichheit der Personen auf die Gleichewigkeit und schließlich auf die substantielle Einheit zurück, die bei ihm so sehr im Vordergrund des Interesses steht[9]). Die Einheit erscheint ihm zugleich als der Gipfelpunkt der Gleichheit.

Der Lombarde kommt über Augustin nicht hinaus, wenn er die Gleichheit nach den drei Gesichtspunkten gliedert: aeternitas, magnitudo, potentia, und die Frage nach dem Unterschied des ingenitus und genitus dadurch für erledigt hält, daß er sie als proprietas dargetan hat[10]). Einen Schritt vorwärts versucht er, wenn er die potentia generandi im Vater und Sohn sein läßt, im Vater als activa, im Sohn als passiva[11]).

---

[1]) l. c. Rursus ad hunc articulum res colligitur, ut Deus Pater aequalem sibi gignere aut non potuerit aut noluerit.

[2]) de trin. IX c. 4 n. 4 (963).

[3]) Monol. c. 51. 52 (Migne 158, 201).

[4]) de proc. Spir. Sancti c. 13 (306).

[5]) Summa sent. tr. 1 c. 8 (Migne 176, 54).

[6]) Die Allvollkommenheit und Wesensidentität dienen ihm als Hilfsmittel zum Erweis der Gleichheit. de trin. III c. 21—23 (Migne 196, 928/9).

[7]) III c. 7 (919/20).

[8]) Nihil habet majus, nihil omnino melius, qui nihil eorum quae habet ab alio accepit, quam qui nihil habet, quod non accepisset. V c. 22 (965). Illa divinitatis unda et summi amoris affluentia in alio tantum effluens, nec infusa, in alio tam effluens quam infusa, in tertio non effluens, sed solum infusa, cum sit tamen in omnibus una et eadem ipsa. V c. 23 (966).

[9]) Aequalitas profecto est, ubi coaeternitas est. Et usque adeo aequalitas, ut una sit claritas amborum, sicut ipsi unum sunt. In cant. sermo 76 n. 4 (3139).

[10]) dist. 19 c. 1 und 2 (I 335b/6a) und dist. 7 c. 1 (I 133a).

[11]) dist. 7 c. 2 (133a/b).

Auf diesem Wege ist ihm Wilhelm von Auxerre gefolgt mit der Lehre, die potentia generandi sei auch im Sohn, nämlich die potentia „qua aliquis potest generare“[1]).

Ohne viel mit den Schwierigkeiten sich abzugeben, zeigt Wilhelm v. d. Auvergne positiv die Gleichheit der drei Personen. Der Sohn muß dem Vater gleich sein als intellektuelles Abbild[2]); der Hl. Geist kann nicht kleiner sein, weil des Vaters Liebe nicht kleiner ist als sein Erkennen[3]). Die unendliche Fülle der ewigen Quelle gewährleistet reichstes Ausströmen (in ultimo et maximo redundantiae), die jeder geizigen Zurückhaltung fremde Freigebigkeit (largitatis sive liberalitatis largitio) ein Geschenk großmütigsten Reichtums (donum in ultimo magnificentiae)[4]).

Alexander geht der Frage im Sinn von und mit Berufung auf Richard und den Lombarden nach[5]). Von Bedeutung für Bonaventura wurde er dadurch, daß er die Frage unter den Gesichtspunkt des bonum diffusivum sui rückte. Wie kann von Gleichheit die Rede sein, wenn die zwei ersten Personen sich mitteilen, die dritte nicht? Hier verwertet er den richardschen Gedanken, daß der Heilige Geist dieselbe Fülle besitzt, die der Vater ausgießt; überdies zeigt er sich in der gleichen Weise wie die anderen Personen gebend, nämlich an die Kreatur[6]).

Bonaventura beschäftigt sich eingehend mit den Wesensmerkmalen des Gleichheitsbegriffs. Es ist von vornherein klar, daß für diese die absolute Wesenheit und die Mehrheit der Personen in Betracht kommt. Denn ein Vergleich ist nur möglich, wo mehrere Größen vorhanden sind. Und die völlige Gleichheit, die hier gefordert wird, ist nur denkbar bei Wesensidentität. Das formelle Element des Begriffes ist für Bonaventura der Vergleich (respectus) der Supposita, also die Relation; Personenmehrheit und Wesenseinheit sind Voraussetzungen (causae) der Gleichheit[7]). Hiernach steht fest, daß die Wesensidentität die ausschlaggebende Rolle beim Erweis der Personengleichheit spielen wird[8]). Es sind augustinisch-lombardische Gedanken, wenn der seraphische Lehrer der Gleichheit in drei Richtungen nachgeht. Man kann zwei Dinge nach ihrem Ursprung vergleichen; hier könnte eine Ungleichheit der Dauer festgestellt werden, was aber bei Gott die Gleichewigkeit unmöglich macht. In sich betrachtet, könnten sie sich unterscheiden durch ihre Größe, die bei Gott mit Augustin als quantitas virtutis, nicht molis

---

1) cap. 6 q. 3 (fol. 17ra).

2) Primogenitus ipse intellectus plenissima est perfectissimaque imago Dei Patris. cap. 17 (22b).

3) cap. 21 (26b). 4) cap. 22 (27a).

5) q. 47 (fol. 122v und 123). In m. 2 und 3 beruft er sich öfters auf Richard; m. 5 bringt die Gedanken des Magister Sententiarum dist. 19 c. 1.

6) l. c. m. 3 (123rb). 7) dist. 31 p. 1 q. 2 corp. (535b/6a).

8) Den ersten Teil der dist. 19 überschreibt er deshalb: de aequalitate per essentiae unitatem probata (341).

aufgefaßt werden muß. In der Kraft der Wirksamkeit kann endlich ein Unterschied obwalten, was in Gott ebenso wie die zweite Art der Ungleichheit durch die Tautousie undenkbar ist[1]).

In den Gleichheitsbegriff kann nun aber noch ein Moment hineingetragen werden, das es nicht mehr erlaubt zu sagen, der Vater ist dem Sohne gleich, wiewohl man es umgekehrt sagen kann. Eine der verglichenen Größen kann als die primäre, als die maßgebende, als die Urgröße gedacht werden, der die anderen angeglichen sind. M. a. W. es kann das Ursprungsverhältnis mit einbegriffen werden. Und dann kann natürlich von einer Angleichung des Vaters an den Sohn oder des Sohnes an den Heiligen Geist nicht die Rede sein[2]).

Wie steht es nun mit der Gleichheit angesichts der relativen Unterschiede? Hier verwertet Bonaventura dieselbe Fragestellung und Lösung, die wir bei Alexander kennengelernt haben[3]). Aber vielleicht kann man doch eine Nuance heraushören. Das Nichtproduzieren des Heiligen Geistes, so sagt Bonaventura, bedingt keinen Unterschied in der bonitas essentiae, wohl in der fecunditas personae. Das was einen Wertunterschied begründen kann, ist aber doch nicht der quis, sondern das quid. Die drei Träger der göttlichen Natur haben all ihren Wert, ihre Größe aus dieser Natur; wenn diese in allen dieselbe ist, dann kann auf Grund der relativen Unterschiede keiner plus aut „minus habere bonitatis“[4]). Ich finde diese Formulierung Bonaventuras mit Hilfe des „habere“ äußerst glücklich und sehe darin einen Anklang an das richardsche „obtinere“[5]).

Man hat diese inneren Beziehungen gern in Analogie zu äußeren Vorgängen gesetzt und dementsprechend von einer potentia generandi geredet. Unter diesen Gesichtspunkten konnte der Unterschied zwischen Vater und Sohn als Machtverschiedenheit gedeutet werden. Bonaventura leugnet nun, daß die generatio irgendwelche Beziehungen zur omnipotentia habe[6]). Sie ist eine proprietas, die mit der potentia nichts zu tun hat[7]). Daß der Sohn nicht zeugt, bedeutet nichts weiter, als daß er nicht Vater ist; wie auch der Hervorgang des Heiligen

---

[1]) dist. 19 p. 1 q. 2 corp. (345 a/b).

[2]) l. c. q. 3 corp. (347 a/b): In quantum dicit respectum aequiparantiae ... necesse est, quod sit ibi reciprocatio; sed inquantum ulterius concernit actum coaequationis, sic dicit rationem imitationis; et sic non convenit Patri respectu Filii, quia importaret subauctoritatem in Patre. dist. 31 p. 1 q. 3 corp.: Alio modo similis et aequalis addunt super hoc rationem originis ... hoc modo non convenit nisi ei, qui est ab altero (537 b).

[3]) oben S. 171.

[4]) dist. 19 p. 1 q. 2 ad 3 (345 b).

[5]) oben S. 96; vgl. auch die eben zitierte Richardstelle S. 170 Note 8.

[6]) dist. 7 dub. 2 (144 b). [7]) l. c. dub. 1 (144 a).

Geistes durch eine zweite Prozessionsweise gar nichts anderes besagt, als daß er nicht Vater und Sohn ist[1]).

Vom posse der drei Personen muß unbedingt gelten, daß es extensiv und intensiv gleich sei[2]). Aber dennoch waltet darinnen ein ordo originis, insofern dem Vater dies posse durch und aus sich selber zukommt, den beiden anderen Personen per Patrem bzw. per Patrem et Filium. Hierdurch wird aber kein dominium des Vaters konstituiert, sondern nur eine auctoritas. Diese aber hindert nicht, daß es für den Vater gleich edel (nobile) ist zu spenden, als für die übrigen Personen zu empfangen[3]).

Dieser ordo originis[4]) gilt dem Heiligen als Mittel, um den Schwierigkeiten, die aus den Ursprüngen aufsteigen, die Zähne auszubrechen. Er steht in einer Linie mit principium, der Reduktion von initium, und auctoritas, der Reduktion von superioritas. Er findet sich daher auch in der Reihe von Begriffen, die Zusammengehöriges und doch anscheinend Gegensätzliches in der Trinität zusammenstellen, an der Seite der aequitas. Im Itinerarium betrachtet der zweite Cherub die Eigenschaften der göttlichen Personen und bewundert u. a. auch coaequalitatem cum ordine[5]).

Auf Albert und Thomas braucht hier wegen fast völliger Übereinstimmung mit Bonaventura nicht eigens eingegangen zu werden.

Skotus bringt zur Sache einige neue, aber in der Richtung der alten franziskanischen Tradition liegende Gedanken. Er begründet die Gleichheit der Personen nicht nur durch die unitas essentiae, sondern auch durch die Unendlichkeit der Personen[6]). Die potentia generandi schließt er mit Bonaventura aus dem Gebiet der omnipotentia aus[7]). Ja, er erklärt es für einen inneren Widerspruch, daß sie etwa im Sohne vorhanden sein könne[8]).

---

1) l. c. dub. 3: Si potest Spiritus Sanctus esse Filius vel potuit, potest non esse Spiritus sive non spirari (145 a).

2) dist. 20 art. 1 q. 1 und 2 (368 a/71 b).

3) Habet aeque nobiliter, quia totaliter et essentialiter. l. c. q. 2 ad 3. 4 (371 b).

4) Auch ordo naturae wird dasselbe hie und da genannt. dist. 20 art. 2 (372 a 5 b). Der Begriff ist bereits von Alexander ausführlich verwertet. I q. 46 (119 rb 122 rb). Ich setze noch zwei Stellen aus anderen Werken Bonaventuras her. Habere ab alio est duobus modis . . . per participationem minus nobilis modus est . . .; tantum per emanationem ita quod ille qui emanat habet per essentiam . . . nullam omnino ponit ignobilitatem. Comm. in Joann. cap. 5 n. 43 (VII 310 a). Hae tres personae sunt aequales et aeque nobiles, quia aequae nobilitatis est Spiritui Sancto divinas personas terminare, sicut Patri originare, vel Filio omnia repraesentare. Coll. Hex. 1 n. 12 (V 331 b).

5) c. 6 n. 6 (V 311 b). 6) dist. 19 q. 1 n. 5 (X 170 b 1 a).

7) dist. 20 n. 9 (203 b/4 a). 8) ibid. n. 5 (200 a).

3. Kapitel.

Die Einheit des Ineinanderseins (Perichorese).

Das Ineinandersein (circumincessio) der göttlichen Personen bedeutet das Sein des Vaters im Sohn, des Sohnes im Vater usw. also das Ineinanderwohnen der göttlichen Supposita. Es setzt in gleicher Weise die Distinktion der Subjekte voraus, wie es auf der Wesenseinheit basiert[1]). Darum ist hier die richtige Stelle für seine Behandlung.

Es ist klar, daß bei der Identität von Natur und Person ein Ineinander der mit der einen Natur identischen Personen gefolgert werden muß[2]). Auch mit der Gleichheit der Personen hängt diese Lehre eng zusammen[3]), denn Ungleiches kann nicht vollkommen ineinanderwohnen[4]). Daher stehen wir hier vor einem göttlichen Privileg. Von der größten Bedeutung ist, daß bei dieser denkbar innigsten Einheit die Unterschiede nicht verwischt werden. Es muß also der Sinn des „esse in“ geklärt werden. Wie ist es denn denkbar, daß die Vaterschaft im Sohne sei, ohne daß der Sohn zum Vater wird und umgekehrt? Zwischen dem Einwohnenden und dem Bewohnten kann ein wesentlicher Unterschied herrschen wie zwischen Gott und uns; oder es kann nur ein persönlicher Unterschied obwalten; dieser ist real und wird durch das Ineinandersein nicht ausgelöscht[5]). Denn die Paternität verhält sich zum Vater ganz anders wie zum Sohn. Für den Sohn ist der Vater die durch die paternitas unterschiedene Persönlichkeit. Die Paternität ist mit ihm nur konsubstantial verbunden. Für den Vater selbst ist die paternitas die konstituierende allerpersönlichste Eigenart. Basis dieses verschiedenen Verhaltens ist das gänzlich andersartige „esse in“ der Proprietät in Natur und Person[6]).

---

[1]) Circumincessio, qua dicitur, quod unus in alio et e converso . . .; circumincessio in essendo ponit distinctionem simul et unitatem. dist. 19 p. 1 q. 4 corp. (I 349 a). Tota essentia Patris in ipso, tota in Filio, tota in Spiritu sancto; et tota essentia Filii in ipso, tota in Patre, tota in Spiritu sancto; et tota essentia Spiritus sancti in Patre, tota in Filio, tota in seipso. Coll. Hex. 21 n. 19 (V 434 b).

[2]) dist. 19 p. 1 q. 4 fund. 3. 5 (348 a).

[3]) Die Überschrift dieser q. lautet: Utrum in divinis sit aequalitas cum circumincessione (347).

[4]) l. c. corp. (349 a). [5]) l. c. dub. 6 (352 a).

[6]) Pater enim in Filio esse dicitur non sicut proprietas distinctiva, sed sicut persona consubstantialis; paternitas in Patre sicut proprietas distinctiva. Sic vult dicere Magister quod aliter sunt sive dicuntur esse proprietates in essentia quam in persona. dist. 33 dub. 2 (581 a).

Mit der Darlegung der Doktrin ist unser Heiliger bald fertig; in erbaulicher Weise aber verwertet er diese alte Lehre recht ausgiebig. Ich muß es mir versagen, an dieser Stelle mich näher darauf einzulassen. Nur auf ein Bild möchte ich aufmerksam machen. In der Sonne Substanz, Licht und Wärme findet er die göttliche Trinität[1]). Vigor, splendor, calor sind eine Sonne; und doch waltet ein Unterschied zwischen ihnen. Dieser hindert nicht die schönste wechselseitige Verschränkung: vigor est splendens et calens; splendor est vigens et calens; calor est vigens et splendens[2]).

Skotus' Lehre ist ein getreues Abbild der Bonaventuras. Eine kleine terminologische Abbiegung bedeutet es, wenn er die filiatio im Vater praesentialiter, im Sohn per informationem sein läßt[3]).

Der heilige Thomas führt drei Gründe für die circumincessio an in äußerst glücklicher Formulierung. Der Vater, der seine eigene Wesenheit ist, teilt diese dem Sohne mit; also ist er in ihm. Relative Gegensätze sind gedanklich ineinander. Der Ursprung des Sohnes ist ein innerer; das Wort bleibt im Vater[4]).

Wenn wir uns nach den Quellen solcher Lehren umschauen, so müssen wir einen großen Schritt rückwärts tun bis zum Lombarden, der hier ganz von Ambrosius, Augustin und Hilarius lebt[5]).

Ein weiterer Schritt führt uns zu Anselm, der an Hand des Ineinander von Gedächtnis, Verstand und Wille das Ineinander der göttlichen Personen klarmacht[6]).

Damit sind wir im Bereiche des augustinischen Gedankengutes. Der gewaltige Lehrer, dessen Bedeutung für das Christentum gerade auf dem Gebiete der Trinitätslehre so hell aufstrahlt, setzt einläßlich auseinander, wie mens, scientia und amor substantiell dasselbe und eines im anderen ist, ohne daß die Unterschiede verwischt werden[7]). Daß dies seine ureigensten Gedanken sind, muß nicht besonders betont werden. Derselben reichen Schatzkammer entlehnt Thomas seinen Beweis aus dem inneren Hervorgang des Wortes. Das innere Wort, ohne das der Vater nicht sein kann, ist eine ganz geläufige augustinische Vorstellung[8]).

Doch die Lehre vom Ineinandersein der göttlichen Personen ist noch älter. Griechischem Boden entsprossen, diente sie als scharfe Waffe in den trinitarischen Streitigkeiten des 4. und 5. Jahrhunderts. De Régnon sieht einen Unterschied zwischen der lateinisch-augustinischen und der griechischen Auffassung der circumincessio. Der Lateiner leite die Perichorese aus der

---

1) Coll. Hex. 13 n. 22 (V 391 a). 2) l. c. coll. 21 n. 2 (431 b).

3) dist. 19 q. 3 n. 8 (X 189 b/90 a).

4) dist. 19 cap. 4 (I 336 b/7 b) 5) q. 42 art. 5 (IV 442 a/b).

6) Monol. c. 59 (Migne 158, 205/6).

7) de trin. IX c. 4 n. 4—c. 5 n. 8 (Migne 42, 963/5) und XV c. 21 n. 40 und 41 (1088/9).

8) l. c. c. 10 n. 19. 20 (1071/2). Vgl. die ersten tract. in Joann. Ubi esse potuit sine Verbo suo et sine Sapientia sua? ... Sed neque sine Spiritu suo usquam potuit. l. c. II c. 5 n. 7 (849).

Einheit des göttlichen Wesens ab, dem Griechen sei sie ein Mittel, um von den drei Personen zur Wesenseinheit vorzudringen[1]). Die lateinische Vorstellung lege — und das ist nach unseren Darlegungen richtig — den Hauptwert auf das Sein des einen im anderen; der Grieche auf das „Sichwiederfinden"; dort haben wir ein Ineinanderwohnen und -ruhen, hier eine Zirkulations-, d. h. Hin- und Herbewegung, eine Reduktion der Dreiheit zur Einheit[2]). Wenn hier auch vielleicht etwas zu scharf gesehen und zu fein konstruiert wird[3]), so sind doch gewisse Unterschiede zu spüren. Der hl. Cyrill v. Alexandrien redet nicht nur von einer Bewegung des Vaters bzw. der drei göttlichen Personen zum Handeln[4]), sondern auch von einem gegenseitigen Sich-ineinander-hineinbewegen der göttlichen Hypostasen (*εἰς ἄλληλα ἀντεμβολή*[5]). Diese Vorstellung findet bis zu einem gewissen Grade eine Stütze bei Gregor v. Nyssa, der allerdings nicht von einer Zirkelbewegung spricht, wohl aber von einer einfachen[6]). Ähnliches liest man bei Damaszenus: der Heilige Geist erscheint dort als *δύναμις . . . ἐκ τοῦ Πατρὸς . . . ἐκπορευομένη καὶ ἐν Υἱῷ ἀναπαυομένη*[7]).

Es handelt sich also um eine dem Lateiner nicht geläufige Vorstellung. Der trinitarische Prozeß ist als geradliniges Fortschreiten aus dem Vater (als der *ἀρχή*) heraus gedacht[8]). Die Perichorese verhindert ein Sichentfernen der ausgehenden Personen vom Ausgang. So „ruht" oder „bleibt" der Heilige Geist im Sohn, dieser hinwieder im Vater (*ἀναπαύεται*). Solches In- und Durcheinanderexistieren ist aber etwas Unmögliches für Geschöpfe. Und so garantierte es mit Recht den Vätern die einheitliche Tätigkeit, und aus dieser deduzierten sie die Einheit des Wesens[9]). Von dieser Beweisführung findet sich bei Bonaventura keine Spur.

---

[1]) Ein schönes Beispiel hierfür bietet Basilius: *Ὁρᾷς πῶς καὶ ἐνταῦθα ἡ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐνέργεια συντεταγμένη ἐστὶ τῇ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ ἐνεργείᾳ; Εἶτα καὶ ἐκ τοῦ ἐπαγομένου μειζόνως τὸ θεῖον τῆς φύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος φανεροῦται.* adv. Eunom. III c. 4 (29, 664 B).

[2]) I p. 409—35. Man beachte de Régnons Ausdrücke: irruption reciproque (423 u. 424). Le Père court communiquer sa propre substance à son Fils; le Fils court à son Père comme l'image à l'original (426).

[3]) Keiner der griechischen Vergleiche, die de Régnon anführt: König und sein Bild (Athanasius, p. 413); drei Sonnen (Gregor v. Nazianz u. Damaszenus, p 417/8); drei Lampen (Dionys. v. Alexandrien, p. 419); Regenbogen (Basilius, p. 431) geben eine wirklich greifbare Notwendigkeit, seine Zirkulation anzunehmen.

[4]) adv. Nestor. l. 4 c. 1: „*οἷον κινημένου τοῦ Πατρὸς εἰς ἐνέργειαν . . .*" (Migne 76, 172 A); vgl. auch c. 2 (180 D).

[5]) In Joann. l. c. 5 (Migne 73, 81 D). Das ist der einzige schwache Anhaltspunkt für de Régnons „circulation"!!

[6]) Quod non sint tres dii (Migne 45, 128 A): *μία τις γίνεται τοῦ ἀγαθοῦ θελήματος κίνησίς τε καὶ διακόσμησις ἐκ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸ Πνεῦμα διεξαγομένη.*

[7]) F. O. l. 13 (Migne 94, 856/7). [8]) Bilz l. c. 104.

[9]) Bilz 63/4.

4. Kapitel.

Die Einheit des göttlichen Wirkens.

1. Aus der Einheit des göttlichen Wesens, der göttlichen Natur, und dem einträchtiglichen Ineinanderwohnen ergibt sich die einheitliche Tätigkeit ganz von selbst. Innerhalb der lateinischen Tradition versteht sich diese Gedankenfolge ohne jede Schwierigkeit. Die griechischen Väter gingen, wie eben angedeutet, den umgekehrten Weg. Die Hl. Schrift mit ihren weitgehenden Zueignungen mußte den Gedanken einer zunächst selbständigen Tätigkeit der einzelnen Personen nahelegen. Die Denkart der Griechen, die die Person zunächst, die Natur erst an zweiter Stelle ins Auge faßten, begünstigte die Auffassung, daß jeder Person, ihrem persönlichen Charakter entsprechend, eine eigene Rolle in der natürlichen und übernatürlichen Wirksamkeit Gottes zukomme, und zwar mehr im formellen Sinn.

Gewiß wäre es eine ebenso bequeme wie gründliche Abwehr der arianischen Einwürfe gewesen, wenn man jede Verschiedenheit im Wirken Gottes nach außen abgelehnt hätte. Aber das geschieht nicht, wie Schell mit reichlichem und trefflichem Quellenmaterial nachweist[1]). Zwar wird die Einheit des göttlichen Wirkens scharf hervorgehoben, aber eine gewisse Verschiedenheit im Zusammen dieses Handelns betont. „Der Vater wirkt alles durch den Logos im Heiligen Geiste und so wird die Einheit der heiligen Dreifaltigkeit gewahrt“[2]). Wenn also der Heilige Geist wirkt und schafft, dann wirkt mit der Sohn, von dem die Hl. Schrift alles wirken läßt, und schließlich auch der Vater, denn er ist des Sohnes *ἀρχὴ καὶ αἰτία*[3]). Des Vaters Wirken betrifft mehr das Fassen des Schöpferentschlusses, der Sohn führt den Gedanken aus, der Heilige Geist wirkt als Vollender, als Wegebereiter zum Endziel mit[4]). Ja gerade diese relative Verschiedenheit des Wirkens der drei Personen erscheint als Hilfsmittel zum Verständnis der Einheitlichkeit ihrer Wirksamkeit. Basilius drückt diesen Gedanken aus[5]), und Cyrill v. Alexandrien steht durchaus auf demselben Standpunkt: Wenn der Vater tätig

---

1) Das Wirken des dreieinigen Gottes 89—119.

2) *Τριὰς ... ἀδιαίρετός ἐστι τῇ φύσει καὶ μία αὐτῆς ἡ ἐνέργεια. Ὁ γὰρ Πατὴρ διὰ τοῦ Λόγου ἐν τῷ Πνεύματι ἁγίῳ τὰ πάντα ποιεῖ· καὶ οὕτως ἡ ἑνότης τῆς ἁγίας Τριάδος σῴζεται.* Athan. ad Serap. I 28 (Migne 26, 596 A).

3) Basilius, Ep. 38 n. 4 (32, 329 B/C).

4) *Ἐν δὲ τῇ τούτων κτίσει ἐννόησόν μοι τὴν προκαταρκτικὴν αἰτίαν τῶν γενομένων τὸν Πατέρα, τὴν δημιουργικὴν τὸν Υἱόν, τὴν τελειωτικὴν τὸ Πνεῦμα.* Basil. de Spiritu sancto c. 16. n. 38 (32, 136 B); vgl. Greg. Nyss. adv. Maced. n. 13 (45, 1317 A).

5) Vgl. Schell l. c. 159/60; siehe auch oben Note 2 u. S. 178 Note 2. Der Grund, weshalb die drei Handelnden nicht drei Handlungen bedingen, ist bei Basilius derselbe, weshalb die drei *ὑποστάσεις* nicht drei *θεοί* sind: es gibt nicht drei *ἀρχικαί ὑποστάσεις*, nur eine *ἀρχή*, den Vater. de Spiritu Sancto c. 16 n. 38 (32, 136 B).

ist, ist er es durch den Sohn und den Heiligen Geist; wenn von Sohn und Geist gehandelt wird, geschieht dies *ἐκ Πατρός*; so geht ein jeder Akt durch die ganze Trinität hindurch (*διὰ πάσης ἔρχεται τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος*[1]).

So haben wir die Tatsache, daß „bei den Griechen die einzelnen Personen bei den Werken nach außen entsprechend ihrer Personalproprietät betätigt (erscheinen), allerdings vermöge der einen Natur, die sie ja in verschiedener Weise besitzen, in vollendeter Einheit"[2]).

Neben dieser Einheitstendenz zieht aber im griechischen Denken einher eine zweite Linie, die etwas nach der abendländischen Appropriationsidee gravitiert. Bilz stellt in der allerdings nicht sicher echten[3]) vierten Rede des Athanasius gegen die Arianer die Neigung fest, *λόγος, σοφία* und *δύναμις* dem Sohn als gleichwertige propria beizulegen[4]). Cyrill v. Alexandrien[5]) und Johannes v. Damaskus sind in diese Spuren eingetreten. Letzterer hat sogar das starke Wort, der Vater habe keinen *λόγος*, keine *σοφία* und keine *δύναμις* als den Sohn[6]).

Einen gewissen Gegensatz zu beiden Gedankenreihen bedeutet die Entwicklung, die sich im Abendland unter maßgebendem Einfluß Augustins vollzog und die ursprünglichen griechischen Vorstellungen im okzidentalischen Bewußtsein völlig überdeckte. Auch Augustin hatte ja noch mit dem Arianismus zu ringen, der sich die Schriftworte mit anscheinend gesonderter Tätigkeit der göttlichen Personen nicht entgehen ließ. Aber er suchte den Ausweg aus den Schwierigkeiten in einer etwas anderen Richtung.

Diesem Zwecke dienten die mühevollen Untersuchungen der ersten Bücher seines Trinitätswerks, nicht zu vergessen die äußerst sorgfältige Behandlung trinitarischer Stellen des Johannesevangeliums, die man als Vorarbeiten für jenes Werk betrachten darf. Etappen auf diesem Wege sind seine neuen Theorien über die Theophanien, Appropriationen und Missionen. Augustin bricht mit der Auffassung, daß der Deus invisibilis (nach griechischer Anschauungsweise der Vater) nie erscheine, sondern nur die produzierten Personen, insbesondere der von den Vätern mit dem Jahveengel identifizierte Sohn[7]). Die schlichte freiere Ausdrucksweise der Hl. Schrift bez. der Eigenheiten des Seins und des Wirkens der göttlichen Personen nimmt er unter die kritische Lupe und zeigt, daß die drei Personen gemeinsam groß,

---

[1]) adv. Nest. l. 4 c. 1 (Migne 76, 172 A).

[2]) Bilz l. c. 104. Sehr nachdrücklich findet sich der Gedanke bei Gregor v. Nyssa ausgesprochen: *Διὰ τοῦτο εἰς πλῆθος τῶν ἐνεργούντων τὸ ὄνομα τῆς ἐνεργείας οὐ διασχίζεται, ὅτι οὐκ ἀποτεταγμένη ἑκάστου καὶ ἰδιάζουσά ἐστιν ἡ περί τι σπουδή.* Quod non sint tres dii (Migne 45, 125 C).

[3]) Bardenhewer, Patrologie 212/3. Köselsche Ausgabe S. 334—41.

[4]) Bilz 137/8. Oratio IV n. 2 (Migne 26, 469 B).

[5]) Der bei Athanasius (l. c.) verwandte Gedanke, daß der Logos nicht Akzidens des Vaters sein könne (*ποιότης*) und deshalb von ihm gezeugt sein müsse (*φυσικὸν γέννημα*), kehrt bei Cyrill wieder in Joann. l. c. 5 (Migne 73, 80 B/C); ebenso beim Damaszenus F. O. I 13 (856 A).

[6]) F. O. I 12 adj. (Migne 94, 849 A).

[7]) de trin. II und III per totum.

gut und heilig und all das seien, was von ihnen ausgesagt wird. Der persönliche Charakter läßt aber die einzelnen Personen geeigneter (aptiores) erscheinen, sie mit dieser oder jener Bezeichnung besonders zu bedenken[1]. Sorgfältig behandelt er die Sendungen. Die langen Erörterungen der hierdurch entstehenden Fragen werden glücklich abgeschlossen durch Hereinnahme der trinitarischen Vorgänge in den Begriff der Sendung. Der ungezeugte Vater wird nicht gesandt, wohl aber die produzierten Personen[2]. So wird denn das Axiom: „inseparabilia opera trinitatis"[3] unerschütterlich festgestellt und bis in die letzten Verzweigungen hinein verfolgt. Und das logische Fundament für diese neuen bahnbrechenden Anschauungen bildet die Einheit des Wesens, der Natur, des eigentlichen Operationsprinzips[4].

Anselms Formel von der durchgängigen Gemeinsamkeit in Gott, die nur an den relativen Gegensätzen eine Schranke findet[5], steht auch auf augustinischem Boden.

Der Lombarde übernimmt den ganzen Komplex augustinischer Gedanken und erörtert die Frage der missio ausführlich in dist. 14 und 15; solche, die die Appropriationen betreffen, ebenso im zweiten Teil der dist. 31. Damit ist ihnen einläßlichste Betrachtung in der Scholastik gesichert. Für St. Bernhard ist der Einheitsgedanke selbstverständlich auch maßgebend bezüglich der Wirksamkeit Gottes. Was der Vater tut, tut auch auf gleiche Weise der Sohn[6]. Selbst bei der Inkarnation wirken die drei Personen zusammen: der Sohn susceptione, Vater und Heiliger Geist implentes majestate[7]. Die Zueignung bestimmter Eigenschaften nach dem Schema potentia Patri, sapientia Filio, bonitas Spiritui Sancto, ist stehend[8]; namentlich ist die Benennung des Sohnes als Dei virtus et sapientia häufig und beliebt[9]. Sympathisch berührt die Zueignung der Trias fons, lux, pax[10].

Bei der Lehre von den Sendungen ist Bernhard ein entschiedener Abendländer. Der Heilige Geist ist ihm nicht weniger unsichtbar als die übrigen Personen[11]. Beim Kommen der Trinität zu den Seelen ist es der Vater, der zur Liebe des Sohnes anregt, da es ja Patris est diligere — eine nicht gerade gewöhnliche Ansicht —; des Sohnes ist erudire in sapientia[12], sich selbst und den Vater zu offenbaren, aber natürlich per osculum hoc est per

---

1) l. c. VI und VII, besonders VI c. 5 n. 7 (928).

2) l. c. IV c. 20 n. 27 (906 ff.).

3) Dem Sinne nach l. c. I c. 5 n. 8 (824 5).

4) Non potest operatio esse divisa, ubi non solum aequalis, verum etiam indiscreta natura. Contra serm. Arian. c. 15 (42, 694).

5) de proc. Spir. Sancti c. 2 (Migne 158, 288).

6) in cant. sermo 21 n. 3 (2779) und 22 n. 5 (2787).

7) de diversis. Sermo 57 n. 1 (2485); vgl. Super Missus est hom. 4 n. 4 (1698).

8) de diversis. Sermo 57 n. 1 (2485); in Pent. sermo 1 n. 3 (2016).

9) de diversis. Sermo 57; sermo 63 (2493); in cant. sermo 20 (2772).

10) in Vig. Nativ. Dom. IV n. 9 (1429).

11) Visibiliter apparuit invisibilis; sicut et Filius, cum sit nihilominus invisibilis... In Pent. 1 n. 1 (2015).

12) in cant. sermo 69 n. 2 (3089).

Spiritum Sanctum[1]; der Heilige Geist entfaltet eine doppeltgerichtete Tätigkeit: gegen das Böse hin wirkt er durch compunctio, satisfactio, remissio; zum Guten „monet, movet, docet“[2]. Bemerkenswert ist eine gewisse Freiheit in diesen Äußerungen. Die Linie der Wirksamkeit geht nicht immer (um in der griechischen Vorstellung zu bleiben) von unten nach oben, daß der Geist den Sohn, dieser den Vater offenbare; sondern auch von oben nach unten, indem der Vater dem Sohn die Wege bereitet.

Präpositinus erweist sich auch hier als der treue Gefolgsmann des Lombarden. Der Grundsatz: indivisibilia opera trinitatis[3] steht ihm unverrückbar fest. In der Lehre von den Missionen schreitet er zwar hie und da bis zu recht kühnen Formulierungen fort[4], bleibt aber doch immer an der Hand des Lombarden, z. B. in der Frage, ob der Heilige Geist die Liebe sei, mit der Vater und Sohn uns, und wir Gott und den Nächsten lieben[5]. Sehr konservativ ist auch die Ansicht, daß der Vater nie erscheine[6]. Den Appropriationen widmet er nur kurze grundsätzliche Bemerkungen[7]. Originell ist die Erörterung des Einwandes, die Zueignungen trieben den Teufel durch Beelzebub aus. Um dem Irrtum zu begegnen, der Vater sei altersschwach, der Sohn noch unwissend, der Heilige Geist ein Geist des Zornes[8], führten sie den gegenteiligen „dampnabilis error“ ein: als sei der Vater mächtiger, der Sohn weiser, der Geist gütiger als die zwei anderen Personen. Ebenso originell die Antwort: zu dem zweiten Irrtum neige die Natur nicht so sehr hin wie zu dem ersten, deshalb bleibe die Appropriation ein Verdienst[9].

„Indivisa opera Trinitatis“ das ist auch das Schlagwort Wilhelms von Auxerre[10]. Die Appropriationen galten ihm als der höhere Begriff, dem die Missionen unterzuordnen sind. Sie sind Zueignungen, die nur zu den zwei produzierten Personen passen[11]. Bei der Auslegung der gewöhnlichen Trias: potentia, sapientia, bonitas nimmt er den eben bei Präpositin berührten Gedanken auf, den er und Alexander Augustin zuschreiben. Daß der Heilige Geist sich selber gibt, wird mit Rücksicht darauf zugegeben, daß die Gnadenspendung etwas Essentielles ist, daß er sich selber schickt, aber abgelehnt wegen der Mitbezeichnung der Relation[12]. Die zwei schwie-

---

[1] in cant. 8 n. 5 (2699).

[2] in Pent. sermo 1 n. 3—5 (2016/7). [3] fol. 31 rb.

[4] Tota Trinitas infundit nobis Patrem. Filius a Spiritu Sancto mittitur ... quia est ab alio, licet non de Spiritu Sancto. fol. 31 ra.

[5] fol. 32 ra und 32 vb. [6] fol. 4 ra. [7] fol. 31 vb.

[8] M. W. bringt Hugo diesen Gedanken zum erstenmal. Summa sent. tr. 1 cap. 10 (Migne 176, 57); de Sacr. lib. 1 p. 3 c. 26 (227/8). Kilgenstein, Gotteslehre 151/3 bezeichnet auch Hugo als Urheber dieser Gedanken. Wilhelm und Alexander berufen sich dafür auf Augustin, und die Venediger Ausgabe verweist an dieser Stelle (q. 67 m. 2) auf die Schrift de 83 quaestionibus. Doch konnte ich dort nichts derart finden. Es dürfte sich also hier wie so oft im Mittelalter um eine traditionell gewordene unrichtige Zitation handeln. [9] fol. 31 vb—32 ra.

[10] I. c. 7 q. principalis 3 q. 2 (fol. 21 rb/va).

[11] l. c. q. 1 Überschrift (21 ra).

[12] l. c. q. princ. 3 q. 2 (fol. 21 va).

rigen Appropriationen der Heiligen Hilarius und Augustin finden liebevolle Besprechung[1]).

Bei **Alexander** kommt die Einheit der göttlichen Tätigkeit schon dadurch äußerlich zum Ausdruck, daß sie im 1. Abschnitt der prima pars, vor der Abhandlung über die Trinität steht. Dagegen trennt er wieder die Missionen von den Zueignungen. Die Behandlung der letzteren erstreckt sich auf dieselben drei assignationes wie bei Wilhelm und zeigt im einzelnen eine so auffallende Übereinstimmung mit diesem, daß an eine Abhängigkeit unbedingt zu glauben ist[2]). Die Darlegungen über die Missionen gehen sehr in die Breite. Sie werden im allgemeinen als göttliche, mit dem Wesen identische Handlungen bezeichnet, die aber nicht nur den respectus ad creaturas, sondern auch den respectus personae ad personam zum Ausdruck bringen, und zwar diesen in erster Linie. Trotzdem wird die passive missio als zeitlicher Akt aufgefaßt[3]). Über das Senden, aktivisch genommen, ist sich Alexander nicht recht klar geworden; ja er geht noch weiter als Wilhelm, indem er gelten läßt, daß der Heilige Geist sich selber schickt, und daß das Senden ein Werk der ganzen Trinität ist, nämlich die Schaffung einer geschöpflichen Tatsache, die zur Offenbarung des Hervorgangs der betreffenden Person geeignet ist[4]). Die missio invisibilis kann demnach nur die produzierten Personen treffen[5]) und zwar in gleicher Weise[6]). Die auf den ersten Blick merkwürdig erscheinende gesonderte Sendung von Sohn und Geist wird begreiflich aus der oben gegebenen Definition, daß die Sendung vor allem Offenbarung des Hervorgangs ist[7]). Im eigentlichen Sinn kann die Sendung nur im Zusammenhang mit der heiligmachenden Gnade gedacht werden[8]). Die sichtbare Sendung hat über die einfache Erscheinung hinaus den Zweck, die unsichtbare Sendung oder den Hervorgang der betreffenden Person aus einer andern zu offenbaren. Zugleich aber auch ihr Gnadenwohnen in der Kreatur[9]). Und zwar kann es sich da nur handeln um ein Wohnen in der Fülle der Gnaden[10]). Die letzten drei Membra behandeln untergeordnete Einzelfragen über Erscheinungen Gottes im engsten Anschluß an Augustins Trinitätswerk.

2. Unserem Heiligen stellten sich die hier berührten Probleme dar in unmittelbarer Verknüpfung mit der Einheit des göttlichen Wirkens[11]). Letztere steht unbedingt fest und folgt aus der Einheit der

---

1) l. c. q. 4 (22 vb/23 ra).

2) Die Behandlung der Frage, warum der Hl. Geist nicht imago sei (q. 67 m. 1 ad 2; fol. 160 rb); die zwei Gründe für die Zueignung der unitas an den Vater (m. 2; fol. 160 va); für potentia und sapientia an Vater und Sohn mit gleichmäßiger Berufung auf ein nicht zu verifizierendes Augustinuswort (m. 3; fol. 161 ra b; vgl. S. 180), um nur einiges Charakteristische zu nennen, stimmen völlig überein.

3) q. 71 m. 2—4 (173 va/5 ra).

4) q. 72 m. 1 und 2 (175 rb/6 rb).

5) q. 73 m. 2 art. 1 corp. (177 vb).

6) l. c. art. 2 (178 rb/vb).

7) l. c. art. 3 corp. und ad 1 (178 vb).

8) l. c. m. 4 art. 2 (181 vb).

9) q. 74 m. 1 corp. (182 vb).

10) l. c. m. 2 corp. (183 va).

11) De unitate divinae naturae in multiformitate apparitionum. De unitate divinae naturae in multiplicitate appropriatorum. Überschriften der capp. 5 und 6 des Brevil. I (V 213 b und 214 b).

Natur[1]). Wenn schon die als relativ bezeichnete potentia generandi schließlich nichts anderes ist als die göttliche Natur, insofern sie in der ersten Person ist[2]), um wieviel mehr muß die Natur Prinzip der äußeren Tätigkeit sein, und zwar, weil kein relativer Gegensatz in Betracht kommt, nicht unter irgendwie verschiedenem, sondern unter demselben Gesichtspunkt[3]). Die Einteilung der hierher gehörigen Dinge in apparitiones und appropriationes nimmt Bonaventura offenbar nach dem Begriffspaar: natürliche und übernatürliche Tätigkeit vor. Zu den Erscheinungen rechnet er nämlich das Gnadenwohnen, das Erscheinen, das Herabsteigen vom Himmel und die Sendungen — lauter übernatürliche Ereignisse, die zu den Gliedern der zweiten Gruppe: unitas, veritas, bonitas; aeternitas, species, usus im Gegensatz stehen.

a) Die erste Klasse von Tatsachen dient dem Zweck der Offenbarung Gottes und zwar einer speziellen, die über den gewöhnlichen Grad der Selbstmitteilung in der ganzen Schöpfung hinausgeht[4]). Die Einwohnung Gottes im vernünftigen Geschöpf ist untrennbar verbunden mit der Verleihung der heiligmachenden Gnade. Diese ist in sich und macht uns gottförmig (deiformis). Deshalb ist sie fähig, uns zu Gott zurückzuführen, uns zum Besitz Gottes zu machen, und in den Besitz Gottes zu setzen. Dies letztere ist eben die Einwohnung, die die ganze Trinität in unser Herz einziehen läßt[5]). Es braucht

---

[1]) Licet in Deo sint indivisa natura, virtus et operatio Trinitatis (Brevil. I c. 5; 213 b), licet omnia essentialia omnibus personis aequaliter et indifferenter conveniant (l. c. c. 6, 214 b). [2]) dist. 7 dub. 5 (I 145 b).

[3]) Aus gewissen Redewendungen allerdings könnte ein feines Ohr wie das de Régnons Anklänge an die griechische Auffassung des Wirkens Gottes heraushören. Wenn z. B. der Vater in Verbo oder in principio id est in Filio oder per Filium oder per artem wirkend eingeführt wird. (1. Sent. dist. 20 art. 1 q. 2 ad 4; dist. 31 p. 2 dub. 2; 2. Sent. dist. 1 p. 1 dub. 3; dist. 13 dub. 4.) Oder wenn der Vater, die summa celsitudo, summa stabilitas ist, sec. quod est in se; summa sapientia, sec. quod est in Filio, summa sanctitas, sec. quod est in Spiritu Sancto. (Coll. Hex. 21 n. 13 V 433 b.) Aber von all diesen gilt, was Bonaventura bez. der ars Patris sagte: Nur was direkt auf die Ausgänge hindeutet, wird proprie ausgesagt, alles andere appropriate. (I dist. 31 p. 2 dub. 2; I 550 b.)

[4]) Reddit . . . se manifestum et notum generaliter . . . quod se extendit ad omnia creata. Reddit etiam se specialiter notum per aliquos effectus, qui in ipsum specialiter ducunt, ratione quorum dicitur habitare, apparere, descendere, mitti et mittere. Brevil. I c. 5 (V 214 a).

[5]) Habitare . . . dicit effectum spiritualem cum acceptatione, sicut est effectus gratiae gratum facientis, quae est deiformis et in Deum reducit et Deum facit nos habere et haberi a nobis ac per hoc et inhabitare in nobis. Et quia gratiae effectus communis est omnibus personis, ideo una persona non inhabitat sine alia, immo simul tota Trinitas. l. c.

nicht bemerkt zu werden, daß hier gewisse Berührungspunkte mit den gleich zu erwähnenden missiones vorliegen, und daß die Gnade samt der Einwohnung doch in besonderer Weise dem Heiligen Geist zugeeignet werden kann [1]).

Die Erscheinungen sind etwas Äußeres, sinnlich Wahrnehmbares mit dem ausgesprochenen Zweck der Offenbarung. Die Verschiedenheit der Personen und die Möglichkeit, durch ein äußeres Zeichen auf eine jede von ihnen hinzuweisen, ergibt die Tatsache, daß jede einzeln, oder auch alle zusammen erscheinen können [2]). Es erschien der Sohn in Menschengestalt, der Heilige Geist in Gestalt einer Taube, eines Hauches (bei der Einsetzung des Bußsakramentes) und der Feuerzungen. Die verschiedenen Formen der Erscheinungsweise begründet Bonaventura mit ihren verschiedenen Zwecken. Als Erlöser, Vermittler stellte der Sohn in sich selber die unio extremorum dar. Der Heilige Geist konnte in seinem mehrfachen Beruf als Gnadenspender und Lehrer nicht vollkommen durch ein Zeichen gesinnbildet werden, deshalb die verschiedenen Zeichen [3]). — Das Herabsteigen fügt den beiden genannten Offenbarungen das Beginnen der Wirkung im Geschöpf hinzu. Denn von einer örtlichen Bewegung des Allgegenwärtigen kann ebensowenig die Rede sein als von einem Anfang der Tätigkeit des Immerwirksamen [4]).

Die Sendung bezeichnet neben den gedachten Wirkungen auch den ewigen Hervorgang. Aktiv genommen ist sie die offenbarende Tätigkeit des produktiven Prinzips, die die produzierte Person als solche zeigt. Sie eignet also nur Vater und Sohn. Gegenstand der Sendung kann nur eine emanierte Person sein, also Sohn und Geist. Durch die scharfe Durchführung dieser strengen Prinzipien ergibt sich die Ablehnung der von Alexander noch geduldeten unklaren Ausdrucksweise, daß der Heilige Geist sich sendet oder den Sohn, oder daß der Sohn sich selbst schickt [5]). — Es versteht sich, daß aus diesem

---

1) Carissimi! Spiritus Sanctus est, qui est dator gratiarum. Coll. de donis Spiritus Sancti. I n. 7 (V 458 b).

2) Brevil. l. c. Hier liegen gewisse Differenzen mit dist. 16 q. 1 vor. Dort wird der Begriff der apparitio enger gefaßt; sie muß dort den Zweck haben, die betreffende Person zu offenbaren als operans, inhabitans und emanans. Dadurch werden ausgeschlossen das Erscheinen Gottes in jeder Kreatur, die Erscheinungen des A. Test. und das Erscheinen des Vaters. Jedesmal wird auf Augustin verwiesen. (I 279 b.)

3) dist. 16 q. 3 corp. ad 1. 3. 6 (283 b/4 b). Flatus (declarat) spiritum, ignis amorem, columba donum propter fecunditatem.

4) Brevil. I l. c.

5) l. c. Etwas milder urteilt Bonaventura im Sentenzenkommentar dist. 15 p. 1 q. 4 corp. (264 b/6 a), bewogen durch die Autorität des Halesiers, des Lombarden und Augustins.

Begriff der Sendung alles Geschöpflich-Unvollkommene zu eliminieren ist. Durch sie erfolgt keine Trennung der Personen, keine Unterordnung des Gesandten noch auch seine lokale Veränderung. Aber wie der ausgesandte Sonnenstrahl sein Sein, der losgeschnellte Pfeil seine Kraft, der abgeordnete Gesandte seine Autorität vom sendenden Prinzip hat, so die gesandte Person in der Trinität. Und wie der Stein in die Tiefe „geschickt“ wird, um dort zu ruhen, wie ein Geschenk geschickt wird zum Besitz, und damit man mit ihm wirke, so hat auch die trinitarische Sendung zum Zweck das Ruhen im Menschen, den beseligenden Besitz und das kraftvolle Tugendwirken in Gott[1]).

Tiefer ins einzelne dringende Untersuchungen über den habitus der Liebe, den Zusammenhang der Sendung mit der Vermehrung der Liebe usw. lehnen sich eng an den getreu in Augustins Spuren wandelnden Lombarden und zeigen Schritt für Schritt den Einfluß Alexanders.

Für wichtiger halte ich ein Wort über einen Punkt, der auf den ersten Blick frappiert, aber als genuine Abfolge aus den dargelegten Ansichten des Meisters gelten muß. Ich meine seine Lehre vom Verbum inspiratum[2]). Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß es sich um ein wirkliches Kommen des Sohnes handelt, das von dem des Heiligen Geistes gedanklich zu scheiden ist[3]). Das Herabsteigen der Gnade ins Herz wird in folgenden Stufen gedacht: vom Vater der Lichter durch das Verbum incarnatum, crucifixum und inspiratum[4]). Dem Charakter des Sohnes als Wort und Weisheit entsprechend, wird es als lumen mentis gefaßt[5]). Nach heutigen Auffassungen ist man ja geneigt, diese Gnadenwirkung dem Heiligen Geiste zuzuschreiben; aus der bonaventuranischen Lehre, daß Sohn und Geist gesandt, weil in den ihrer persönlichen Eigenart konvenierenden Wirkungen offenbart werden können[6]), muß sich aber auch diese Auffassung als legitime Schlußfolgerung ergeben.

---

[1]) dist. 15 p. 1 q. 1 corp. (260 a/b).

[2]) Coll. Hex. 3 n. 22 ff. (V 347 a); coll. de donis Spiritus Sancti n. 7 (V 458 b).

[3]) Verbum . . . incarnatum . . . neminem reparat, nisi ipsum et corde credendo concipiat et creditum exterius confitendo depromat. Brevil. VI c. 8 (V 272 b/3 a). Venit autem Christus in nomine Domini tripliciter: scil. in carnem . . . in mentem . . . ad judicium finale. Comm. Luc. cap. 19 n. 57 (VII 493 a). [4]) Coll. de donis Spiritus Sancti l. c.

[5]) qq. de scientia Christi q. 4 fund. 15. 24. 26. 32. 34 corp. et soll. (V 18 b/27 b). Venit autem in mentem ut lux revelativa omnium prophetalium visionum . . . Sine hac luce, quae Christus est, nemo potest sacramenta fidei penetrare. Sermo IV n. 3 (V 568 a).

[6]) Cum quaelibet persona producens mittat et donet productam. qq. disp. trin. 4 art. 2 fund. 10 (V 85 b).

b) Stehen die eben besprochenen Tätigkeiten gleichsam in der Mitte zwischen proprium und commune, so können unzweifelhaft gemeinsame Akte wegen gewisser Beziehungen zum Personencharakter hinführen und anleiten zu tieferer Erkenntnis der Einzelpersonen. Man hat sich deshalb gewöhnt, sie dieser oder jener Person zuzueignen, zu appropriieren, ohne ihnen damit ihren allgemeinen Charakter nehmen zu wollen[1]). Hier öffnet sich nun dem betrachtenden Geiste ein unübersehbares Feld. Und Bonaventuras frommer Sinn findet überall Anknüpfungspunkte, um zur Trinität aufzusteigen. Diesen reizenden Blumenwegen nachzugehen ist ungemein lohnend, aber ich muß diese Aufgabe in den zweiten Teil dieser Arbeit verweisen. Nur darauf sei hingewiesen, daß hier der Fußpunkt der Lehre vom vestigium, der imago und similitudo Dei liegt.

Einige kurze Angaben mögen zunächst genügen: Potentia, sapientia, voluntas — das ist jene Trias, die „in Scripturis potissime" auf die drei Personen angewandt wird. Sie entspricht nicht nur in ihren einzelnen Gliedern den göttlichen Personen, sondern trägt auch eine gewisse Ordnung in sich, insofern der Machtwille den ordnenden Verstand, und beide die Kraft und Fähigkeit, das posse voraussetzen, wie schon Richard bemerkte[2]). Die von allen Kommentatoren des Lombarden behandelten Triaden des hl. Hilarius: aeternitas in Patre, species in imagine, usus in munere — und Augustins: In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu Sancto unitatis et aequalitatis concordia — finden auch bei Bonaventura Erwähnung und Auslegung[3]). In jener scheint ihm mehr die origo, in dieser der ordo bezeichnet[4]), schließlich führt er beide ineinander über[5]). Eine weitere auf Augustin zurückgehende Trias, unum, verum, bonum, gibt Bonaventura Gelegenheit zur Entwicklung origineller Gedanken. Die Einheit, die Grundlage der Zählbarkeit, bezeichnet das Ding als unteilbar in sich selbst; die Wahrheit, die Grundlage der Erkennbarkeit, macht es untrennbar von seiner Spezies; die Gutheit, die Grundlage der Mitteilbarkeit, verknüpft es untrennbar mit seiner wesenseignen Handlung. Und diese dreifache Unteilbarkeit steht wieder in einem inneren logischen Abhängigkeitsverhältnis, weil die dritte die beiden ersten, und die zweite die erste voraussetzen. Drum kann man den Vater, den Urquell, als die Ureinheit, den Sohn, das Urbild, als die Urwahrheit, den Heiligen Geist, die Urliebe, als das Urgut bezeichnen[6]). — Nur noch eine Appro-

---

[1]) Haec ... dicuntur appropriari, non quia fiant propria, cum semper sint communia; sed quia ducunt ad intelligentiam et notitiam propriorum, videlicet trium personarum. Brevil. 1 cap. 6 (215 a).

[2]) l. c. Vgl. Richard, de trin. VI cap. 15 (Migne 196, 979/80).

[3]) l. c. und dist. 31 p. 2 art. 1 und 2 (I 539/49).

[4]) l. c. art. 2 q. 3 corp. (548 b). [5]) Brevil. l. c.

[6]) Brevil. l. c. (215 a).

priation sei angeführt, die ganz griechisch klingt und doch durch die Art ihrer Ausdeutung die oben gegebene Erklärung verfestigt, daß Bonaventura von der griechischen Auffassung der göttlichen Wirksamkeit nichts weiß. Der Sohn ist des Vaters Arm, weil dieser alles durch denselben wirkt, und der Heilige Geist wird der Finger Gottes genannt, weil er wie der Finger aus Körper und Arm so aus Vater und Sohn hervorwächst[1]).

3. Die gleichzeitige Dominikanerschule hat Appropriationen und Missionen auch nicht in eins zusammengefaßt. Albertus reiht die missio als processio temporalis an die processio aeterna an[2]) und weist den Zueignungen als Übergang zum gemeinsamen Wirken Gottes ihre Stelle am Schlusse der Trinitätslehre an[3]). Thomas redet von den Zueignungen im Zusammenhang mit den nomina essentialia[4]), von den Sendungen unmittelbar vor der processio creaturarum a Deo[5]). Größere Abweichungen vom Standpunkt Bonaventuras sind nicht zu bemerken. Bei den Sendungen billigt Albert neben dem sensus strictior auch die freiere Redeweise, wie sie Bonaventura im Sentenzenkommentar gelten läßt[6]), während Thomas der strengeren Diktion das Wort redet[7]). Weniger beachtet worden ist, daß Thomas ausdrücklich eine missio invisibilis des Sohnes erwähnt[8]). Wenn sie auch bei ihm nicht die Auswertung erfahren hat wie bei Bonaventura, so bedeutet solche Stellungnahme doch eine Annäherung an des seraphischen Freundes Lehre vom Verbum inspiratum. Die Lehre von den Zueignungen zeigt bei Albert insofern eine kleine Divergenz, als er mit dem Wort appropriatum Bezeichnungen belegt, die die anderen Lehrer ruhig als propria gelten ließen: Verbum, imago, principium. Die sonst als appropriata bezeichneten Wesenseigenschaften oder Tätigkeiten, die eine besondere Beziehung zur Person einschließen, bezeichnet er als appropriabilia, ohne jedoch in der Sache die Bahn der Lehrtradition zu verlassen[9]). Thomas ist ihm hierin nicht gefolgt. Ein Kabinettstückchen ist seine Erörterung des Zueignungsbegriffes. Grund für diese Redeweise ist das Streben, möglichst tief in die Kenntnis Gottes einzudringen. Da nun die Wesensattribute unserem Verständnis näher liegen, können sie uns dazu behilflich sein und in die Tiefen der Personeneigentümlichkeiten einführen. Und zwar nach dem doppelten Gesichtspunkt des Ähnlichen und Unähnlichen. Der erste Gesichtspunkt versteht sich von selbst. Der zweite dient nur dem Zweck, die merkwürdige Auslegung der bekannten Appropriation von potentia, sapientia und bonitas mit Hinblick auf den altersschwachen Vater, den unwissenden Sohn und den zornigen Geist zu rechtfertigen[10]).

Skotus zeigt an dieser Stelle eine fast auffallende Treue zur altfranziskanischen Tradition, insbesondere bez. der Appropriationen. Das Oxoniense übergeht zwar diese Frage, aber was die Reportata enthalten, zeigt keine

---

1) Comm. Luc. c. 11 n. 46 (VII 292 a).
2) Summa tr. 7 q. 32 (XVII 185 b). 3) l. c. tr. 12 (286 a).
4) q. 39 art. 7 und 8 (IV 407 a/10 b). 5) q. 43 (445 ff.).
6) tr. 7 q. 32 m. 2 art. 1 q. 2 (XVII 189 a).
7) q. 43 art. 1 corp. (445). 8) l. c. q. 5 corp. (450 a).
9) tr. 12 q. 48 m. 1 corp. (287 a).
10) q. 39 art. 7 corp. und 8 corp. (407/10).

Spitze gegen die Vorwelt, sondern reproduziert gewissenhaft deren Aufstellungen[1]. Zu den Missionen erlaubt er sich eine Sondermeinung. Zwar will er die Meinung des Lombarden, der mittere mit der Offenbarung des inneren Hervorgangs in der äußeren Tätigkeit gleichsetzt, nicht einfachhin verwerfen, bewogen durch die Autorität Augustins[2]. Aber er neigt doch zu einer anderen Auffassung. Er möchte in mittere eine actio ad extra sehen, die die Produktion der gesandten, d. h. mithandelnden Person konnotiert. M. a. W. das Einwohnen Gottes im Menschen ist als actio ad extra allen Personen gemeinsam. Wenn ich nun aber zum Ausdruck bringen will, daß dieses gemeinsame Handeln den drei göttlichen Supposita doch in verschiedener Weise zukommt, insofern der Vater von keinem anderen die Handlungsfähigkeit oder Natur empfing, im Gegensatz zu Sohn und Geist, dann sage ich: der Vater sendet sie[3]. Hiermit ist zugleich Duns' striktes Festhalten an der gemeinsamen Wirksamkeit nach außen festgestellt, das von keiner griechischen Auffassung etwas weiß.

Resultate.

Nun sind wir in der Lage, ein Gesamtbild der wissenschaftlichen Trinitätslehre Bonaventuras zu gewinnen und ihre Bedeutung gegenüber der Vor- und Nachwelt zu würdigen.

Es dürfte keinem Zweifel unterliegen, daß die beherrschende Idee der Primitätsgedanke ist. Diese originelle Fassung des in Richard auferstandenen neuplatonisch-dionysisch-griechischen Gedankengutes[4] gibt der trinitarischen Entfaltung eine geschlossene Einheit. Das Axiom: Ideo principium quia primum, das Schlagwort von der fontalis plenitudo gibt uns Aufschluß, warum überhaupt eine innergöttliche Entfaltung notwendig ist, enthüllt im Pater innascibilis den Brunnquell des ewigen Lebens und offenbart im Filius improcessibilis das notwendige Mitprinzip des dritten Trägers göttlichen Seins. Die Vexierfrage nach der Auffassung des Vaters, den die Relation konstituieren soll, und der doch schon vor der ersten Emanation konstituiert sein muß, erfährt durch diese Idee eine überraschende, vielleicht darf man sagen befriedigende Lösung.

Die zweite große Kernfrage jeder trinitarischen Theologie, das Problem der Konstituierung der Personen, lastet schwer auf dem heiligen Denker. Er bleibt schließlich der Tradition, die sich für die Relationen bzw. Proprietäten entschieden hatte, treu, verstattet aber doch der neuen, durch Richard inaugurierten Richtung, die zu den origines

---

[1] dist. 34 q. 3.

[2] Creare per Filium non dicit absolute actionem ad extra, sed actionem cum auctoritate . . . Ita posset dici, quod mittere personam est operari per eam et ita operari effectum cum illa persona per modum auctoris dantis illi personae actionem. dist. 15 n. 4 (X 15 a). [3] l. c. n. 5 (13 a).

[4] Wenn auch im einzelnen an de Régnons Aufstellungen manches auszusetzen war, so hat er doch in diesen großen Grundlinien nicht geirrt.

hinneigte, so viel Einfluß, daß Skotus versucht war, Bonaventura als Neuerer zu betrachten.

Ganz charakteristisch für die Art, wie Bonaventura die Trinität sah, sind die quaestiones disputatae, wo das Problem des Verhältnisses der Personendreiheit zur Natureinheit und deren Eigenschaften nach allen Seiten erörtert wird. Hier kehrt als letzte Eigenschaft die primitas wieder, und es wird gezeigt, daß der Quell, aus dem das All fließt, selbst wieder Leben und, wenn ich so sagen darf, Bewegung in sich trägt, ja daß der innere Quell die äußere Quellhaftigkeit erst bedingt. Die Wasser, die aus der Quelle sprudeln, und insbesondere das Menschenwesen, tragen eine ewige Verwandtschaft mit der Quelle durchs Leben. Und diese wird zur Triebkraft der Heimkehr in den Ausgangsort, in den Himmel; sie hilft vollenden den geistigen Kreislauf zurück zur Quelle, die die entquollenen Wasser beseligend wieder in sich hineinnimmt[1]). Damit ist der vierte für Bonaventura bezeichnende Punkt markiert: die Energie, mit der er die Trinität in den Mittelpunkt seines ganzen Denkens setzt und das gesamte Schöpfungsgebäude trinitarisch aufbaut, ja jeden Baustein mit dem Stempel der Trinität versieht. Doch dafür muß ich auf den hoffentlich bald folgenden zweiten Teil dieser Arbeit verweisen.

Was nun die geschichtliche Würdigung anlangt, so springt der Unterschied zu den großen, die reine augustinische Tradition vertretenden Dominikanerlehrern in die Augen. Es ist dies um so bemerkenswerter, als Bonaventura auf philosophischem Gebiete Vertreter des sogenannten Augustinismus war. Gewiß hat er viele, sehr viele Einzelzüge aus des afrikanischen Vaters Meisterbau getreulich nachgezeichnet. Ich erinnere nur an die Lehre vom vestigium und der imago, vom Sohn als Verbum und Imago, vom Heiligen Geist als Amor und Donum, von der missio und appropriatio. Aber an ganz bestimmten Stellen, und zwar an den Brennpunkten seines Werkes zeigt Bonaventuras Schaffen ein ganz anderes Gepräge. Es ist ein Umbiegen, keine Bruchstelle wird sichtbar. An diesen Punkten setzt dann der Einfluß Richards ein, der vielleicht gerade deshalb so unvermerkt Platz greifen konnte, weil eine gewisse geistige Verwandt-

[1]) Haec autem fontalitas quodam modo origo est alterius fontalitatis. Quia enim Pater producit Filium et per Filium et cum Filio producit Spiritum Sanctum, ideo Deus Pater per Filium cum Spiritu Sancto est principium omnium creatorum; nisi enim prius eos produceret ab aeterno, non per illos producere posset ex tempore; et ideo ratione illius productionis in Trinitate recte dicitur esse fons vitae . . . Hinc est quod vita aeterna haec sola est, ut spiritus rationalis, qui manat a beatissima Trinitate et est imago Trinitatis, per modum cuiusdam circuli intelligibilis redeat per memoriam, intelligentiam et voluntatem, per deiformitatem gloriae in beatissimam Trinitatem. qq. disp. 8 finis (V 115b).

schaft zwischen Augustin und dem in Dionysius wirksamen Neuplatonismus besteht[1]). Dieser Quelle entstammen die alle mehr oder weniger als Variationen des dionysischen bonum diffusivum sui zu wertenden „Beweise" für die Trinität, die Idee von der primitas; condignus und condilectus; amor gratuitus, debitus und mixtus. Vermittler dieses reichen Gutes sind unserem Heiligen Wilhelm von Auxerre und Alexander von Hales geworden. Der Einfluß des Halensers ist ja bekannt und jedem, der auch nur eine quaestio Bonaventuras neben das entsprechende Stück seines Lehrers legt, wird gerne zustimmen, daß die wenigen Punkte, derentwegen sich der seraphische Lehrer verteidigen muß, wirklich fast die einzigen sind, wo er den Versuch macht, eigener Meinung zu sein. Ich betone hier nochmals, daß auch der Grundgedanke der bei ihrer Entdeckung so freudig begrüßten und sehr gerühmten qq. disp. ganz das Gepräge von Alexanders Geisteseinstellung trägt.

Das Heranziehen der ungedruckten Summe des Präpositin hat uns ja insofern etwas enttäuscht, als wir direkte Einflüsse auf Bonaventura nicht konstatieren konnten. Dennoch halte ich diese Arbeit für nicht vergebens, denn sie verschaffte uns überraschende Einblicke in das Wachsen und Werden des mittelalterlichen Domes der Theologie. Es muß wirklich in Erstaunen versetzen, wenn man diesen Mann an der Schwelle des 13. Jahrhunderts, der noch 1231 predigend angetroffen wird[2]), mit dem zeitlich kaum späteren Wilhelm von Auxerre[3]) vergleicht. Fast möchte man sagen, ein Jahrhundert von Entwicklung liege zwischen beiden. Das Mittelalter ist also doch nicht so stockkonservativ gewesen, wie man manchmal annimmt, und namentlich der junge Franziskanerorden, der ja in Wilhelms Fußtapfen eintrat, zeigt eine überaus frische Entwicklung.

Sehr nachdrücklich muß auf den Einfluß des wenig bekannteren Wilhelm von Auxerre hingewiesen werden. Neuestens hat Kattum gezeigt, wie Bonaventura in der Eucharistielehre fast in allen wichtigen Punkten diesem einflußreichen Manne folgt[4]). Wir können hier Ähnliches feststellen. Kontroversen zwischen beiden gibt es nicht; nur an einem Punkte nennt ihn Bonaventura, wo er ihm nicht ganz folgen kann. Und das ist seine Lehre, daß der Heilige Geist die formelle Liebe von Vater und Sohn sei[5]). Eine kleine Divergenz bedeutet wohl das schärfere Insaugefassen der origines als Konstitutiv

---

[1]) Ein Beispiel mag das Suchen des hl. Augustinus nach trinitates und das Neigen des Neuplatonismus zu Triaden sein.

[2]) Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode II 553.

[3]) Baumgartner in Ueberweg-Heinzes Grundriß 417.

[4]) Die Eucharistielehre des hl. Bonaventura 25.

[5]) dist. 32 part. 1 q. 2 (I 560 b).

der Personen auf seiten Bonaventuras. Selbst das läßt sich feststellen, daß seine Einwirkung auf den Heiligen nicht nur eine indirekte, durch Alexander vermittelte ist, sondern unmittelbar geübt wurde[1]). Das folgt unzweifelhaft aus einem Vergleich der bonaventuranischen Primitätsidee mit den entsprechenden Darlegungen des Halensis und Antisiodorensis. Hier steht Wilhelm Bonaventura viel näher, und Alexander ist nicht einmal zum Träger dieser Gedanken Wilhelms geworden[2]).

Wenn wir so den seraphischen Lehrer an die Linie Dionysius-Richard-Wilhelm-Alexander anschließen, so erhebt sich die Frage, die Régnon mit aller Energie stellt: wieweit lassen sich griechische Einflüsse konstatieren? Unseres Erachtens wird man diese nicht hoch einschätzen dürfen. Zwar sind in dem Jahrhundert zwischen Lombardus und Bonaventura bedeutsame Bruchstücke griechischer Theologie dem Abendlande zugänglich geworden, aber wenn man die in Betracht kommenden Punkte durchgeht (Natur vor der Person, bonum diffusivum sui, modus naturae et voluntatis, appropriatio, missio), so wird mit Ausnahme vielleicht des dritten Punktes kaum etwas übrig bleiben, was auf griechische Einwirkung deutet, abgesehen freilich vom Areopagiten. Dieses geistige Erbe, dessen Bedeutung für unsern Heiligen Guardini neuerdings wieder herausgestellt hat[3]), ist für seine Trinitätslehre der Grund- und Eckstein geworden, ganz abgesehen davon, daß die im Hexaëmeron versuchte Konstruktion des Alls auf trinitarischer Grundlage ganz nach dionysischen Rissen und mit dionysischen Steinen ausgeführt wurde.

Was bleibt nun bei solcher Lage eigentlich noch übrig als Eigenleistung des Heiligen? Nicht sehr viel. Aber bei der geistigen Konstitution dieses Mannes, der nicht seinen Stolz im Kritisieren oder im Aufstellen neuer kühner Hypothesen suchte, sondern dessen hervorstechender geistiger Charakterzug die Versöhnung der Widersprechenden, der Triumph der opinio media et sobria war, nimmt dies nicht wunder. Und doch zeigt sich fast überall die sorgfältig und liebevoll arbeitende Hand des Heiligen. Nirgends fast übernimmt er eine Lehre schlechthin von seinem verehrten Meister Alexander oder dem auch so hochgeschätzten und mit soviel Mühe verteidigten Magister Sententiarum, ohne etwas aus Eigenem hinzuzufügen. Und wenn er auch

---

[1]) Dessen Abhängigkeit von Wilhelm unterliegt nach der gemeinsamen Benutzung derselben Gleichnisse vom König, der sein Reich erstritt, und vom nicht gezeichneten Schaf keinem Zweifel mehr.

[2]) Der stark von Richard beeinflußte, aber nur mit demselben Richard an Originalität zu vergleichende Wilhelm von Auvergne ist für Bonaventura als Quelle kaum ernstlich in Betracht zu ziehen.

[3]) Die Erlösungslehre des hl. Bonaventura 194 und 199.

nicht seinen Stolz darein gesetzt hat, der Vorwelt zu widersprechen, so bietet er sein Bestes auf, das überkommene Besitztum als guter Erbe zu mehren. Man kann darum wohl sagen, daß er sich Alexander gegenüber verhält wie die Blüte zur Knospe. Als Beleg dafür kann dienen ein kurzes Erinnern an die Lehrunterschiede bez. der Relationen, Proprietäten, Notionen, oder über die Innaszibilität, und die Missionen.

Am größten zeigt sich Bonaventura, wenn es gilt, mit dem gegebenen Material ein geistiges Gebäude aufzuführen, große Zusammenhänge herzustellen. Hier kommt seine Originalität zum vollen Durchbruch. Glänzende Zeugnisse dafür sind seine Quaestiones disputatae und vor allem das Breviloquium.

Aber selbst wenn alles andere auf fremde Rechnung zu setzen wäre, die Schöpfung des Primitätsgedankens allein und die geradezu glänzende Art seiner Durchführung sicherte unserem Heiligen einen der ersten Plätze unter allen denen, die über das tiefste Geheimnis des Christentums gedacht und geschrieben haben.

Über die Nachwirkung seiner Gedanken läßt sich ein abschließendes Urteil nicht fällen, bevor seine unmittelbaren Schüler, deren Werke noch im Staub der Bibliotheken und Archive schlummern, gedruckt oder wenigstens gründlich durchforscht sind. Skotus hat fast all das von ihm übernommen, was aus der reichen augustinischen Quelle stammt. Der von Richard herfließenden Nebenströmung hat er viel kühler gegenübergestanden als Bonaventura. Dessen Beweisen für die trinitarische Entfaltung setzt er seine Zweifel und Bedenken entgegen. Aber Bonaventuras Zentralidee, den Primitätsgedanken, nimmt er als Grundpfeiler in seinen Gedankenbau auf. Und so lebte in der franziskanischen Spekulation das Duftigste, das Lieblichste und Anmutigste der bonaventuranischen Trinitätslehre fort, wenn auch die scharfe Kritik des Skotus manch Blümlein aus dem entzückenden Strauß gerissen hat, den das fromme Gemüt des seraphischen Lehrers dargebracht

Sanctissimae Trinitati.

Corrigenda.

Seite		Zeile			lies:	
Seite	9	Zeile	2	von unten	lies:	malen und Zielursache, jeder
„	16 [2]				„	qq. disp. 1 art. 2
„	21	„	7	„ oben	„	vollkommenste
„	23	„	4/5	„ „	„	erkennbar
„	24	„	15	„ „	„	Wort.
„	25 [1]	„	1	„ unten	„	art. 1 fundd.
„	26	„	9	„ oben	„	nicht mit den übrigen in dist. 2 q. 1 [stehenden
„	29 [2]	„	1	„ unten	„	fund. 19
„	46	„	15	„ oben	„	Spezies
„	56 § 2	„	3	„ „	„	qua se invicem . . . diligunt
„	67	„	1	„ „	„	griechische
„	72	„	7	„ „	„	Frühersein ist
„	77	„	19	„ „	„	ordo
„	85	„	10	„ „	„	Den Sinn des
„	87 [7]	„	2	„ unten	„	aliunde, hoc
„	93 [1]				„	§ 9,
„	93 [2]				„	§ 26,
„	93 [10]	„	2	„ oben	„	*γέννησις*
„	96 [6]	„	1	„ „	„	imago.
„	99	„	6	„ unten	„	geeignet, als
„	99 [8]	„	3	„ „	„	intellectus
„	100 [4]	„	1	„ „	„	nudum
„	102	„	1	„ „	„	hypostasis
„	104 [3]	„	1	„ „	„	(de numero div. pers.)
„	106 [3]	„	1	„ „	„	relativam.
„	111 [3]	„	1	„ „	„	(fol. 165 vb)
„	121 [1]	„	1	„ oben	„	(456 a);
„	140 [7]	„	2	„ unten	„	scriptura dicit:
„	145 [1]	„	1	„ oben	„	Tixéront
„	147	„	8	„ unten	„	*εἰκών*
„	147 [7]	„	3	„ „	„	Régnon
„	148	„	6	„ „	„	die dritte göttliche Person
„	152 [3]	„	2	„ oben	„	gratia.
„	154 [1]	„	4	„ unten	„	(1093/4).

Namen- und Sachverzeichnis.



